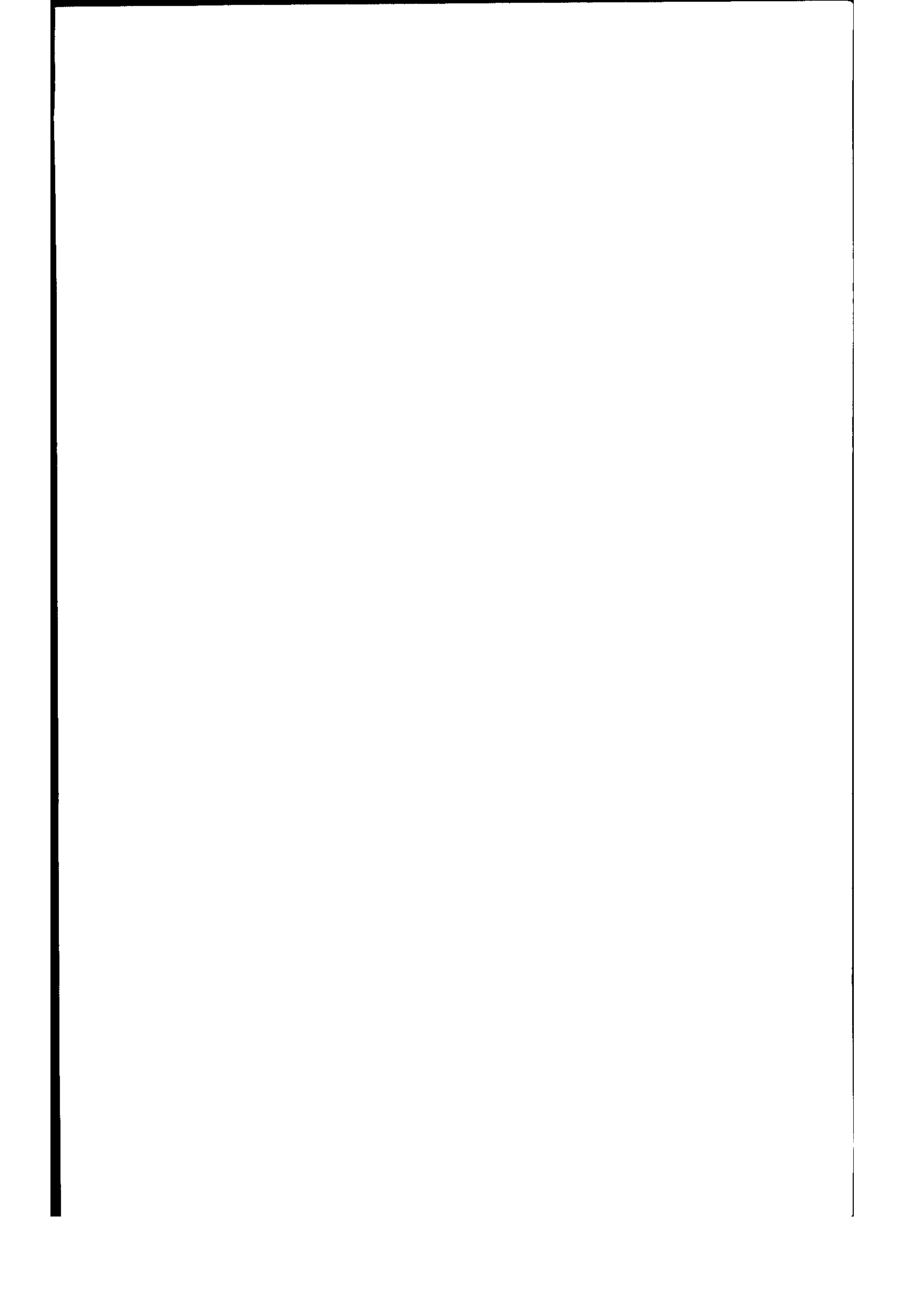
الأســـــــس

جـدك الانسـان،

الحريـة أولاً ... وأخيراً



نظرية الثورة العربية

(١)

د. عصمت سيف الدولة

الأسس

جدل الانسان ، الحرية أولاً... وأخيراً



دار المسيرة
بيروت

الطبعة الأولى
١٩٧٩

الإهداء

إلى كل المناضلين في
سبيل حرية الإنسان،
ذلك الكائن العظيم
الذي أحبه

تقـــديـــم

في سنة ١٩٥٧ ، بلغت الحركة الثورية العربية المعاصرة نقطة تحول حاسمة . كان الشعب العربي قد هزم العدوان الاستعماري على مصر في واخر سنة ١٩٥٦ . وبذلك أوقف المد الاستعماري واسترد مقدرته على المبادرة. وبعد أن كان النضال العربي - على مدى قرون - يدور في واحات محصورة بالقوى الرجعية والاستعمارية. كسبت الثورة العربية أرضا مطهرة تماما من الاستعمار والنفوذ الأجنبي والأحلاف، فكسبت بها قاعدة تزحف منها الطليعة العربية الى معاقل الاستعمار دون خشية الطعن من الخلف. وبتحرر قاعدة الانطلاق العربي فرضت الوحدة ذاتها، وبلغ المد الوحدوي ذروته فلم تلبث الوحدة بين سورية ومصر أن تحققت وقامت الجمهورية العربية المتحدة، نواة دولة الوحدة، والقاعدة الواحدة للثورة العربية الواحدة، في فبراير ١٩٥٨ . وتوالت الانتصارات. فسقط الحكم الرجعي في بغداد في يوليو ١٩٥٨ ، وتوافرت للثورة في الجزائر أبعادها العربية فاستحقت النصر الأكيد... الخ .

حينئذ، طرحت على الشعب العربي مشكلة جديدة: كيف نبني مستقبل الحياة في الأرض التي تحررت فتوحدت. ثم كيف يكون بناء الحياة فيها على وجه لا يعطل معارك التحرر في باقي أجزاء الوطن العربي، ولا يعوق وحدة الأجزاء التي تتحرر مستقبلا؟

كانت أهمية الاجابة عن هذا السؤال تتجاوز الجمهورية العربية المتحدة باقليميها، لأنها لم تكن تمثل عند الشعب العربي دولة من اقليمين، بل كانت قبل هذا وفوق هذا، قاعدة انطلاق الى دولة الوحدة، تحقق بها للعرب بعد قرون من القهر والكفاح ضد الاستعمار،

ما يستطيعون فيه. وبه. أن يصوغوا حياة الانسان العربي ومستقبله. لهذا كان مستقبل الكفاح التحرري والوحدة القومية مرتبطا الى حد كبير بالطريقة التي تصاغ بها الحياة في الجمهورية العربية المتحدة. وبمضمون تلك الحياة. وعندما تحددت الاشتراكية مضمونا لحياة المستقبل أصبحت الحرية والوحدة والاشتراكية. أوجهاً ثلاثة لمستقبل عربي واحد. فرفعتها الجماهير العربية شعارا لثورتها. غير أن وحدة الشعار لم تغن عن الاجابة عن السؤال الأول فبقي معلقا دون اجابة واحدة: كيف نحقق المصير العربي الواحد بمضامينه الثلاثة؟

كان ثمة اجابات مطروحة.

أولها وأهمها. جواب فرضته المعارك الملحة. وضغط المشكلات التي ولدتها الظروف. وضرورة الاستمرار في الحركة الثورية والمحافظة على مقدرتها على المبادرة مع الاحتفاظ لها بأكبر قدر من المرونة لمواجهة معركة المستقبل العربي التي تشعبت ساحاتها. كان الجواب: اذا كنا نريد أن نبني المستقبل فلنتصد لبنائه. واذا كنا نريد أن نصوغ الحياة فلنبدأ في صياغتها. واذا كنا نريد أن ننتصر في معارك التحرر والوحدة فلنقتحمها. فلا وقت للانتظار. قد نخطىء ولكن لا بد من العمل ولو تضمن خطأ. فلنطهر أنفسنا من الخوف من الخطأ: ولنمارس تجربتنا الحية. وهكذا انتهجت الثورة العربية منهج « التجربة والخطأ »، وحققت في ظله كثيراً من الانتصارات، ودفعت ثمناً له ما يقتضيه دائما من ثمن: تقدم غير مطرد، وجهود ضائعة. وتمزق في الصفوف يبدد طاقات كان من الممكن أن تكون دعماً للثورة العربية. ولكنه على أي حال كان منهج الضرورة الملحة، ولم يكن ثمة بديل غيره الا التوقف عن الحركة، وكان التوقف مستحيلا بحكم الظروف التاريخية العادية والظروف التي يخلقها الأعداء معاً. وفي هذه الحدود كان منهج « التجربة والخطأ » منهجا ثوريا تقدمياً، غير أنه كان قاصرا عن أن يكون جوابا ملائما للمدى الأطول. كيف

نبني مستقبل الحياة في الوطن العربي على أسس علمية بعيدا عن مخاطر التجربة والخطأ؟ كان على الجواب أن يتضمن بديلاً عن منهج الضرورة منهجا علمياً يجمع الطليعة العربية على أهدافها في الحرية والوحدة والاشتراكية. ويحدد العلاقات بينها. ويصلح قاعدة للنضال في سبيلها فيطرد التقدم بدون نكسة. وتثمر الجهود بدون أخطاء. ويصلح حكما عند الاختلاف فتبقى الصفوف بدون فرقة. ويضيء الطريق الى المستقبل فلا تتوه الغايات. ولم تكن ضرورة هذا المنهج غائبة عن أحد من التقدميين في الشعب العربي حتى أولئك المشغولين بالمعارك اليومية يديرونها ويسهمون فيها طبقا لمنهج الضرورة. فان أحدا منهم لم يقل ان منهج التجربة والخطأ منهج سوي اخترناه في غير ضرورة عاجلة فرضتها الظروف. ولم ينكر أحد ما وقع من أخطاء وما تبدد من جهد. غير أن المشكلة كلها كانت في: كيف نجد المنهج الذي نريده؟

والجواب الثاني، كان متاحا بالاسلام كعقيدة وشريعة. ولم يكن الاسلام في حاجة الى جهد للاقناع به. فهو تراث مستقر في ضمائر الجماهير العربية. تجاوز الاقتناع الى الايمان فأصبح بالايمان أكثر رسوخا وثباتا من أي اجتهاد فكري طارىء. وقد لاذ كثير بالاسلام جوابا للبحث عن أساس لصياغة المستقبل العربي. غير أنه من الواضح، أنهم لاذوا به اعفاء لأنفسهم من عناء الاجتهاد والبحث الذي يحرض عليه الاسلام ذاته فالاسلام كعقيدة وشريعة غير محدود بالزمان أو المكان وغير مقصور على مجتمع دون آخر، وهو بهذا دين وليس مذهباً. انه أكثر شمولا وسمواً في الوقت ذاته من كل النظم التي تتتابع على المجتمعات البشرية حلا لمشكلاتها في زمان معين ومكان معين. لهذا كان التماس الجواب في الاسلام يقتضي جهدا بالغا ليستخلص من محتواه الانساني الشامل كعقيدة وشريعة منهجا تصاغ على هديه الحياة في الوطن العربي في القرن العشرين ويبدو أن تلك

المهمة كانت فوق طاقة الكثيرين فلم يقدموا الجواب الذي تتطلع اليه مشكلات الظروف المعاصرة. بل زادوا فنزلوا بالاسلام الى مستوى الرأسمالية أو الاشتراكية. وقارنوه بهما تزكية جاهلة منهم لتقديمه بديلا عنهما. وبقي السؤال بدون جواب.

والجواب الثالث. كان متاحا في الماركسية. وللماركسية اغراء عام في بساطتها كمنهج. وصلابتها النسبية كنظرية. وهي بعد نظرية جاهزة تغني عن عناء الابداع الجديد بكل ما وراءها من تراث فكري وما حولها من جماهير عريضة على المستوى العالمي. أضيف الى هذا الاغراء العام اغراء خاص من تاريخ الوطن العربي في الفترة التي نتحدث عنها. فقد وقف الاتحاد السوفييتي - معقل الماركسية - موقفا دعم الجهد العربي في تخطي نقطة التحول الحاسمة. وأسهم بتأييده الأدبي وما يمثله من ثقل دولي. في دعم الانتصار العربي على العدوان الاستعماري. وقبيل هذا، وبعده. كان الاتحاد السوفييتي دولة صديقة رسخت صداقتها بتولي نيكيتا خروتشوف السلطة فيها. ولم يلبث ذلك الرجل الجذاب أن أضفى على الماركسية اغراء جديدا، ورفع عنها وزر ما أدان به ستالين. وفي ظل حكمه حاولت الماركسية أن تفلت من الجمود الى حد تناول بعض أسسها الفكرية، وعلى وجه خاص تنازلها عن ضرورة قيادة البروليتاريا أية ثورة تقدمية. وقد كان ذلك اغراء شديدا لكثير من المثقفين العرب فظهرت من بينهم فئة الماركسيين غير الشيوعيين؛ الذين يقبلون الماركسية منهجا ولا يقبلون الشيوعية مصيرا، ويحتجون بوحدة النظرية واختلاف التطبيق.

ومع كل تلك المغريات لم يستطع الماركسيون أن يقيموا الماركسية منهجا لبناء المستقبل العربي لأسباب عدة: أهمها رفض الجماهير العربية النظرية الماركسية تحت شعار «اشتراكيتنا تنبثق من واقعنا». ولم يكن عسيرا على الذين لا يستعلون على الجماهير ولا يتهمونها أن يتبينوا ما وراء الشعار البسيط من مبررات علمية

وتاريخية. فالدين - مثلا - جزء من تكوين الأمة العربية بحكم أنها تكونت أمة في ظل الحضارة الاسلامية. ولم يكن قيمة مضافة الى وجودها القومي بعد أن اكتمل. بل اكتمل وجودها القومي به وذلك مميز للأمة العربية عن كثير من الأمم الأخرى. حتى الأمم المسلمة، بحيث يعتبر الاسلام بالنسبة الى الأمة العربية أكثر من مجرد دين اذ هو جزء من نسيج قوميتها. ولما كانت الماركسية ملحدة فقد كان الدين حصانة للجماهير ضد مغرياتها. ومبررا كافيا لرفضها. ولم تكن ثقة الماركسيين بنظريتهم كافية لتحدي الجماهير العربية فقام حاجز لم تستطع الماركسية أن تتخطاه لتصبح منهج المستقبل العربي. ولم تستطع الماركسية «المتطورة» أن تتخطى ذلك الحاجز. لأن أقصى تطور أصابها في مسألة الدين أن تجاهلته. والتجاهل قد يجدي في المجتمعات التي يعتبر الدين اضافة الى وجودها كالأمم الأوروبية. أما عندما يكون الدين جزءا من وجود الأمة ذاتها، كما هو الحال بالنسبة الى الأمة العربية، فان تجاهله ولو بدون ادانة لا يجدي شيئا؛ لأنه عندئذ عنصر ايجابي من عناصر القومية لا بد من مواجهته ايجابيا. لهذا فان الذين لا ينتبهون للاسلام أو يتجاهلونه، أياً كان منطلقهم العقائدي أو الفكري، سيرتطمون به عند أول احتكاك بالأمة العربية، لأنه جزء مقيم من وجودها لا بد من مواجهته في أي بحث يتناول منهج صياغة مستقبلها.

من الأسباب الأخرى لرفض الجماهير العربية، الماركسية، قضية الوحدة؛ فالوحدة جزء لا يتجزأ من المصير العربي الذي يقود كفاحها. والوحدة في الوطن العربي قائمة على أساس قومي. أي أن مبرر الوحدة قائم في وحدة الأمة. وبهذا فهي - عند الجماهير العربية - مختلفة تماما عن التوحيد السياسي الذي تقتضيه الضرورات المرحلية الاقليمية أو العالمية. لهذا كانت الوحدة تعني الغاء التجزئة غير مشروطة بقدر من الشروط التي تقوم على أساس التجزئة ذاتها. وقد كانت الوحدة بين سورية ومصر التي فرضت ذاتها على أثر التحرر.

تجسيدا للوحدة كما تفهمها الجماهير العربية. والماركسية أممية في جوهرها. بدأت بإدانة القومية واعتبار الدولة القومية (الوحدة) مخططا بورجوازيا تجب محاربته. وانتهت. في أقصى ما انتهت اليه. بما كتبه أفاناسييف في كتابه « الفلسفة الماركسية » سنة ١٩٦٣ : « بينما يؤيد الحزب الماركسي صراع الشعوب المضطهدة في سبيل التحرر يحاول أن يحرر العمال من تأثير القومية البورجوازية. لأنها لا تتفق مع الوحدة الأممية للطبقة العاملة أي النظرية التي تتطلب تضامن العمال في العالم. فالحزب الماركسي يحارب فكرة القومية البورجوازية بالتركيز على دور الصراع الطبقي الحاسم في أية حركة اجتماعية وبالدعوة الى وحدة الطبقة العاملة في جميع البلاد. وبهذه الطريقة يدس بالتدريج فكرة الأممية العالمية في أدمغة العمال » وقبل أن ينشر أفاناسييف كتابه « المتطور » كانت لدى كل عربي تقريب حصيلة غنية من خيانات الشيوعيين قضاياه القومية في فلسطين وسورية والجزائر.. بحيث أدركت الجماهير من تجاربها المرة أن الاغراء الماركسي في قضايا التحرر والاشتراكية ينطوي على مناورة غادرة بالنسبة الى قضية الوحدة. وبهذا قام حاجز آخر لم تستطع الماركسية أن تتخطاه لتكون منهج المستقبل العربي. وقد كان من سوء الحظ الذي تستحقه الماركسية، أنه بينما كانت الاغراءات تتوالى تأييدا سياسيا واقتصاديا من الاتحاد السوفييتي، وتفتحت الأفكار في الوطن العربي لاعادة الحوار مع الماركسيين، مرت الماركسية بتجربة قاسية في العراق حيث تتعرض القومية العربية لمعارك طاحنة ضد الشعوبيين الذين يحركهم الاستعمار وعملاؤه وحيث القومية العربية تتجاوز مجرد التمييز القومي الهادىء الى قوة مقاتلة ضد أعدائها في معركة حياة أو موت في هذا الجزء العربي الذي تدور المعارك الرئيسية فيه بين قوميين ولا قوميين وجد الشيوعيون ساحة مفتوحة ليجربوا فيها منهجهم ونظريتهم لأول مرة على نطاق واسع في الوطن العربي. وكانت حصيلة التجربة خيانتهم قضية الوحدة، ووقوفهم في صف

واحد مع الاستعمار وعملائه. وبهذا الموقف هالوا التراب على كل ما كان مغريا في الماركسية. وقدموا للجماهير العربية دليلاً جديداً على سلامة موقفها في رفض الماركسية، لم يلبث أن تأيد بتآمرهم على وحدة الجمهورية العربية ذاتها. في صف واحد مع الرجعية العربية.

غير أن موقف الجماهير العربية. لم يكن العقبة الوحيدة في طريق الماركسية. فعلى مستوى البحث العلمي كانت الماركسية المتطورة مجردة من أي اغراء يرشحها منهجا للمستقبل العربي. اذ أن ما كان يحتاجه الشعب العربي ليس حصيلة تطبيقية تتمثل في مجموعة من النظم والقواعد والخطط. فان المسلم به أن كل مجتمع يصنع تجربته ويمارس التطبيق في واقعه. لهذا لم يكن في الحصيلة التطبيقية المتطورة التي جاءتنا من الاتحاد السوفييتي أو غيره غناء لنا عن المنهج العلمي. والمنهج العلمي في الماركسية هو الجدلية المادية. ولم يدع أحد من الماركسيين أن الجدلية المادية قد تطورت أو أصاب قوانينها أي تعديل. وهذا منطقي؛ لأن المناهج العلمية اما صحيحة أو خاطئة، فان كانت خاطئة يحل محلها منهج صحيح ولكنها هي لا تتطور. وفائدة أي منهج علمي في ثباته هذا، كما أن فائدة أي مقياس في ثبات وحدته القياسية. وأية نظرية اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، تتطور من خلال التطبيق على وجه يتخطى منهج التطبيق ذاته، تكون قد فقدت منهجها وأصبحت محصلة الممارسة، أي تكون قد عادت الى منهج «التجربة والخطأ». وقد كان القدر الأكبر من اغراء الماركسية نابعا من منهجها العلمي البسيط (الجدلية المادية)، وصلاحيته مقياسا لما يجب أن تكون عليه الممارسة، فلما أن جاءت الممارسة بحصيلة تطبيقية لا تتفق مع ما يجب أن يكون طبقا للجدلية المادية. كان لا بد لأي ماركسي من أن يختار بين النظرية كمنهج وحصيلة التجربة. وكان على الذين يقبلون حصيلة التجربة أن يعيدوا النظر في منهجهم الذي لم يحصنهم ضد احتمالات الممارسة فجاءت على غير ما توقعوا. ولقد كان ذلك بابا مفتوحا للماركسيين الى المستقبل

العربي . غير أن دخوله كان يعني طرح الماركسية على عتباته ومواجهة عناء البحث من جديد . ويبدو أن تلك مهمة كانت فوق طاقة الكثيرين منهم . فمنهم من جمد فعزل نفسه . ومنهم من لفـق بين النظرية والتطبيق ؛ اما بتزييف الواقع ليطابق النظرية ، واما بسلب الجدلية المادية حتميتها العلمية لتكون لها المرونة الكافية لاستيعاب حصيلة التجربة . وبهذا ذاته فقدت الماركسية منهجها وبقيت لها اجتهادات الممارسة الفعلية فأصبحت عاجزة عن أن تقدم الى المستقبل العربي منهجه لأن فاقد الشيء لا يعطيه كما يقولون ، ولأن الثورة العربية أستاذة المبادرة التطبيقية ، تجد في انتصاراتها مبررا للثقة غير محتاج لمن يلهثون وراءها يجمعون ما تحققه ويحاولون تبريره . انها محتاجة الى منهج يعفي جهودها الثورية من أخطاء التجربة ، والماركسية المتطورة عاجزة عن أن تكون جوابا لحاجتها .

فما العمل ؟ . .

الحق أن الاجابة بالغة الصعوبة . ويتجاوز الصواب فيها مقدرة أي فرد تسبقه الأحداث ولا تدع له الوقت الكافي للبحث العلمي كما سبقت أحداث الثورة العربية أغلب التقدميين العرب . لهذا فان كل ما يقال فيها اجتهادات من الخطأ ومن الخطر أن تتجاوز هذا الى الادعاء بأنها القول الفصل وقد قدم المثنفون اجتهادات جادة حينا وغير جادة حينا آخر . وكان وراء الاجتهادات الجادة جهد مخلص لا شك فيه . وكل جهد مخلص في هذا الميدان لبنة بناء . ولكل الذين اجتهدوا ثواب الاجتهاد وان جانبهم التوفيق . ولكل من جانبه التوفيق عذر في صعوبة المهمة التي ألقتها الظروف على كاهل هذا الجيل العربي . وترجع صعوبة المهمة الى تشابك الأحداث في المرحلة التاريخية المعاصرة . والمستويات العليا التي وصل اليها البحث العلمي . فالمنهج العلمي يجب أولا وقبل كل شيء أن يكون علميا . أي مجردا من التحيز والتعصب والخوف . لهذا كان على أي عربي يريد أن يؤدي

دوراً فكريا في هذا الميدان أن يبدأ من أصعب النقاط : الصفر ؛ لا تبهره الانتصارات فيجنح الى تبريرها ، ولا تخيفه النكسات فيحتاط لها ، ولا تستفزه الاعتداءات فيتعصب لنفسه أو لغيره . ولا تضغطه الشعارات فيجري وراء الجماهير يرفض ما ترفضه ويقبل ما تقبله ، .وتلك بداية ثقيلة ، ان تجاوزها وجد نفسه امام تراث فكري عريض كل تيار فيه بالغ الخصوبة ، وعليه عندئذ أن يقبله كتراث وأن يستفيد منه ، وأن يطهر نفسه تماما من التعصب ضده أو معه ، وأن يفهمه على ضوء الأحداث التي صاحبت نشوءه ، ثم يعزله عنها ليختبره على ضوء الأحداث التي يعيشها ، وأن يحتاط ضد ما قد يكون فيه من مغريات ، وأن يفطن بوجه خاص الى الصراع الاجتماعي والسياسي الذي تعبر عنه تلك التيارات . فلا يكون جهده ، من حيث لا يدري ، في خدمة أي من المتصارعين . ثم حتى بعد هذا ، لو استطاع أن يهتدي الى قاعدة علمية بسيطة . أصبح محتوما عليه أن يعود مرة أخرى الى أمته ليختبر مقدرة القاعدة التي اهتدى اليها على ضوء وجودها وتاريخها ومصيرها وعلى القاعدة التي اهتدى اليه بعد هذا ، أن تجيب الأسئلة التي تطرح . عن الانسان كفرد . والانسان في جماعة . والجماعة في الطبيعة . وحركة كل هذا في الزمان . لتستطيع أن تجيب الأسئلة التي تطرح عن الانسان العربي وحركة الأمة العربية وتاريخها واتجاه هذا التاريخ ومصيره . ثم أن تنتهي الى تحديد واضح لتلك الشعارات التي تصر الجماهير العربية على رفعها : الحرية . الوحدة . الاشتراكية . وعلاقتها المتبادلة في المنطلق الفكري والمحتوى الموضوعي ومراحل التطبيق ... الخ . كل هذا على ضوء مشكلات العصر الذي نعيش فيه . وبشرط أساسي . أن تكون الاجابات عن كل تلك الأسئلة متسقة متكاملة .

عبء . عبء ثقيل . وضع المثقفين العرب في تلك الحالة التي كثر الحديث عنها تحت عنوان « أزمة المثقفين » . وانهم لفي أزمة حقا لا تخرجهم منها الا جهودهم الخلاقة .

الا أن الجهود الخلاقة لا تقبل العجلة خاصة في ميدان البحث العلمي. ولكن الأحداث لا ترحم. فقد بدأ منهج التجربة والخطأ ينضح أوضاره ويهدد الانتصارات العربية في سنة ١٩٥٩ وما بعدها. اغتصب عبد الكريم قاسم ثورة العراق يؤيده الماركسيون تحت شعار الاشتراكية واغتصب الاستعمار سورية وفصلها عن الدولة النواة تؤيده الرجعية العربية تحت شعار الحرية. وتمزقت الجماهير العربية تحت شعار الوحدة ولما أن رفعت الشعارات الثلاثة معا فوق مباحثات الوحدة الثلاثية في أبريل سنة ١٩٦٣، لم تغن شيئا. وانعكس كل هذا على الشعب العربي فبدا كما لو كانت الثورة العربية موشكة على الانتهاء الى ظلام.

في وسط ذلك الظلام الدامس، انطلق من القاهرة نداء « الحركة العربية الواحدة ». ولقد كانت الحركة العربية الواحدة حلم الطلائع العربية الثورية منذ أمد بعيد، ولكن النداء الذي انطلق من القاهرة أكسبها مضمونا جديدا. كان كنداء الاستغاثة والتحذير في الظلمة القاتمة. وكان فوق هذا حكما صارما أطلقته القيادة التي حققت النصر وعانت النكسة معا، على منهج الثورة العربية بكل انتصاراتها ونكساتها. كان تقييما لكل حصيلة الكفاح العربي منهجا ومضمونا، جمع منها كل ما أبقت عليه التجربة والخطأ من خيوط مضيئة في التجربة العربية الثورية، في جملة مضيئة واحدة، كافية كخلاصة أن تكون انذارا وهاديا في الوقت نفسه. وبعد نداء الحركة العربية الواحدة، أصبحت العودة الى مناهج الماضي وتنظيماته وأساليبه، أو حتى الابقاء عليه، تخليا عن كل ما تعلمته الثورة العربية من تجاربها المرة والحلوة معا، وتثبيتا لأسباب الانتكاس، ومحاولة لطمس الشعلة الوحيدة التي بقيت مضيئة. كانت الحركة العربية الواحدة تعني ضرورة تجاوز الفراغ العقائدي الى عقيدة، وتجاوز التجربة والخطأ الى منهج علمي، وتجاوز التجمعات الجماهيرية المتعددة الى حركة جماهيرية واحدة. كانت تعني بكل وضوح أن على الطليعة العربية أن تحقق

الحرية والوحدة والاشتراكية في ذاتها تنظيما قوميا. اذا كانت تريد أن تحقق الحرية والوحدة والاشتراكية مستقبلا عربيا. وكان نجاح الطلائع العربية في تخطي رواسبهم الى حركة عربية واحدة. متوقفا على ما تتجاوز به الحركة العربية الواحدة غيرها: منهج علمي وعقيدة واضحة، تعلو بها على وحدة الصف أو وحدة الهدف أو التضامن. أو المنظمات الحزبية والجماهيرية الاقليمية، وتتجاوز بها حتى طاقة الحكومات ومقدرتها، بالقوة التي تستمدها من طاقة الجماهير ومقدرتها.

عندئذ لم تعد المسألة أزمة المثقفين العرب، بل أصبحت أزمة المصير العربي. وكان لا بد من جهد ثوري مضاعف حتى لا يظل نداء الحركة العربية الواحدة بدون اجابة. ولقد وعى كثير من الطلائع العربية مسئولياتهم ونذروا جهودهم للاسهام في الاجابة على النداء، وان كانت الحركة العربية الواحدة لا تزال نداء لا يجد جوابا.

في ظل هذا الادراك أعددت الكتاب الذي أقدمه، وتلك علاقة الحديث به. ولقد بدأت البحث من أجله في تاريخ معاصر لبداية التحول الذي أشرت اليه في أول هذا الحديث، وعلى التحديد في ديسمبر سنة ١٩٥٧. وكان الانتباه اليه استجابة تلقائية لحديث الوحدة المرتقبة في ذلك الحين. ومنذ ذلك التاريخ أعطيته كل ما أمكنني من جهد. واستطعت فيما أعتقد أن أوفر له من ضمانات البحث العلمي ما قدرت عليه من نفسي فجاء مجردا من التحيز والتعصب والخوف. أما المضمون فهو كل ما عندي من اجتهاد. مهما كنت مقتنعا به فاني مقتنع أيضا بأن مناط الصواب و لخطأ الحقيقة الموضوعية لا ما يدعه المؤلفون. ولقد صغته وأعدت صيغته مرات عديدة. فقد كانت الصياغة عبئا ثقيلا. وانتهيت به الى ما هو عليه مقسما الى فصول سبعة: في الفصل الأول تأكيد من واقع تجارب الأمم الأخرى على أن باب الاجتهاد لا يزال مفتوحا فلا مبرر للخوف،وفي الفصل الثاني طرحت الفكرة التي ظننت أنها قانون حركة الانسان

تحت عنوان « جدل الانسان »، وفي الفصل الثالث استعملت ذلك المقياس قاعدة لتحديد مفهوم الحرية، وفي الفصل الرابع استعملته في تحديد مفهوم الاشتراكية، وفي الفصل الخامس استعملته في تحديد مفهوم القومية، وفي الفصل السادس استعملته في تحديد نقطة الانطلاق وأسلوب الثورة العربية الى غاياتها، وفي الفصل السابع استعملته أخيرا في تحديد الأسس التنظيمية للحركة العربية الواحدة. « يضم كتاب الاسس الأول من هذه الطبعة الأربعة فصول الاولى ويضم كتاب الاسس الثاني الثلاثة فصول الباقية » وفي خلال هذا كله تعرضت لكل ما أعرفه من آراء ونظريات ومفاهيم مقارنة وحوارا. كما تناولت بقدر ما تسمح به دراسة الأسس معالم البناء الاجتماعي سياسة واجتماعا وفنا وأدبا وأخلاقا. ولما أن رأيت أن تلك الفكرة الواحدة قد استطاعت أن تكون قاعدة لمفاهيم عديدة دون تناقض بينها، توهمت أنني قد أتيت بشيء يستحق أن يخرج للناس. وربطت بينه كقاعدة انطلاق، وغايته كحياة مقبلة، فأسميته: « أسس الاشتراكية العربية » ، تعبيرا عن عدم تجاوز البحث أسس الانطلاق الى مناهج التطبيق.

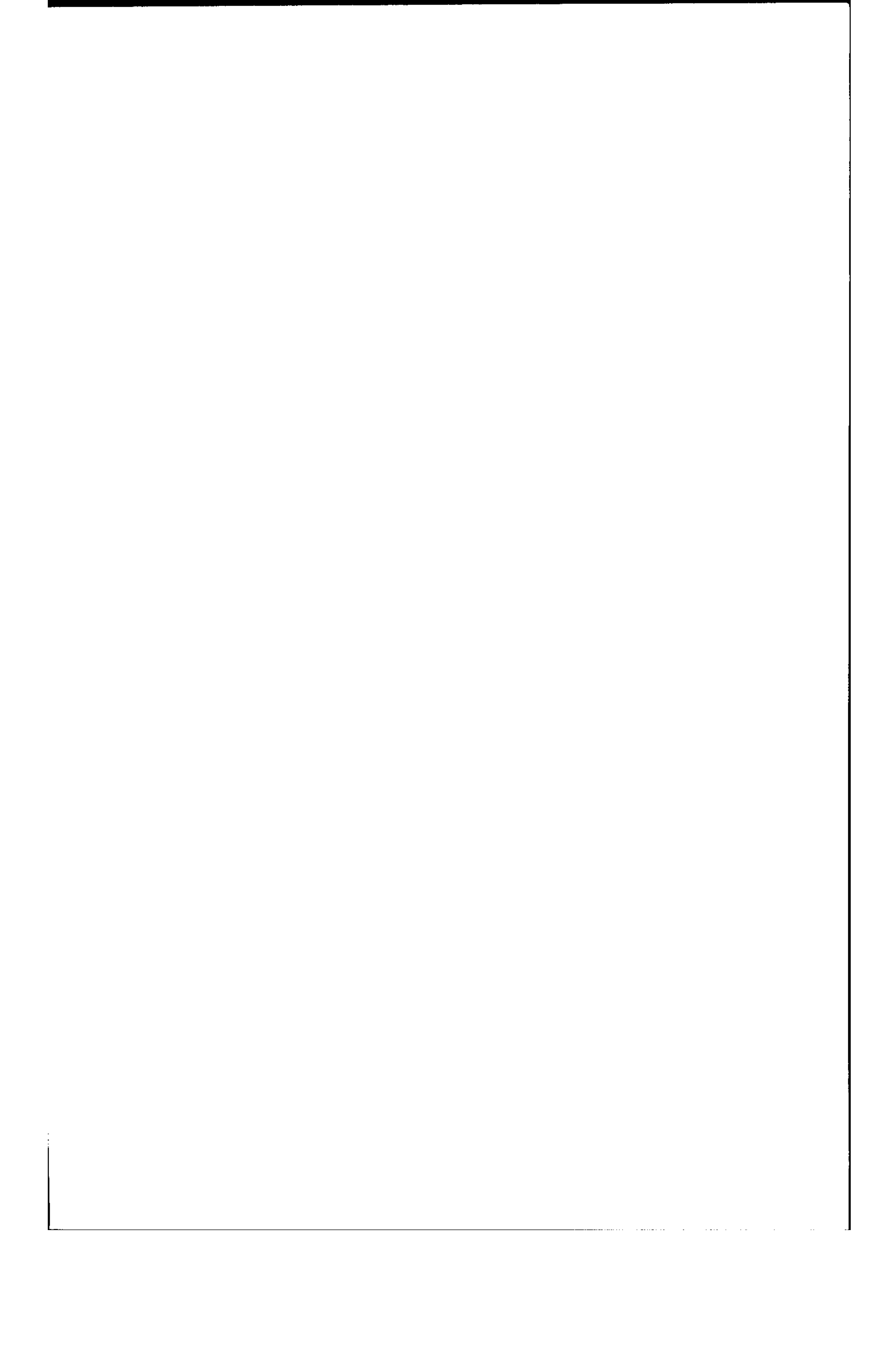
غير أن جرأة اخراجه فعلا، جاءت من مصدر آخر. ففي سنة ١٩٦٣ طرح على النـاس كتـاب بعنوان « أسس الماركسيـة - اللينينية ». والكتاب من تأليف ٣٩ عالما ومفكرا سوفييتيا، قدموا فيه آخر ما تطور اليه الفكر الماركسي، وقدموا له بأنه مؤسس على ما قاله ماركس وانجلز ولينين ثم على خبرة الحزب الشيوعي السوفييتي والأحزاب الشيوعية والعمالية وعلى ضوء الظروف المعاصرة. وعندما قرأته تبينت أن الدراسة الجادة غير المتعصبة قد أدت بنا الى أن نكشف شيئا يستحق ما بذل فيه من جهد، فقد لمس « أسس الماركسية - اللينينية » كل ما كنا قد انتهينا اليه. وكنا أكثر من مؤلفيه حسما، لأننا لا نحتفظ مثلهم بولاء خاص لماركس أو انجلز أو غيرهما. وكان لا بد من صياغة أخيرة يضاف اليها حوار جديد مع

٣٩ ماركسياً كبيراً. وهو حوار أغنى البحث بما هم أصحاب الفصل الأول فيه.

عندئذ اعتقدت أن الكتاب يستحق أن يقرأ.

عصمت سيف الدولة

القاهرة في ١٥ يناير « كانون الثاني » ١٩٦٥



الفصل الأول

لماذا؟.. وكيف؟..

لماذا؟.. وكيف؟..

١

هل يمكن أن توجد اشتراكية «عربية» متميزة عن النماذج الاشتراكية القائمة في العالم الآن؟.. وان وجدت، فما هي تلك الاشتراكية العربية؟. سؤالان يثيرهما الحديث عن"الاشتراكية العربية»، أولهما الأصل والأساس، اذ لو سلمنا بأنه من غير الممكن أن توجد اشتراكية «عربية» لما كانت ثمة حاجة الى البحث في ماهية تلك الاشتراكية التي لن تكون.

يرد الاشتراكيون العرب على السؤال الأول: نعم. يمكن أن توجد اشتراكية «عربية» بل لا يمكن أن توجد الا اشتراكية «عربية» في الوطن العربي.

لماذا؟

لكي نجيب على هذا السؤال. ينبغي أن نعرف شيئا عن نشأة وتطور الاشتراكية. وذلك بالقدر الذي يكفي لمعرفة عم يدور الحديث. ولنرى ان كان تاريخ الاشتراكية نفسه يمدنا بعناصر الجواب على ما نريد.

عندما بدأ القرن التاسع عشر. كانت أوروبا - الغربية على وجه خاص - قد تحررت من النظام الاقطاعي. وبدأت تتذوق رخاء الثورة الصناعية. ومع الثورة الصناعية الحاجة الملحة الى المواد الخام والأسواق وحرية انتقال البضائع ورؤس الأموال. كان أي قيد على نشاط الفرد أو ارادته. وأية عرقلة للتجارة الداخلية أو الخارجية. وقوفا في سبيل ثورة التصنيع وهي في دفعتها الثورية. ولما كانت الأفكار والنظريات لا يمكن أن تكون معلقة بعيدا عن الواقع. فقد

كان مذهب الاقتصاد الحر صاحب السيادة المطلقة في ذلك الوقت. كان انتعاش أوروبا - وانجلترا على وجه خاص - نتيجة تراكم الثروات التي انتهبت من المستعمرات وتصنيعها، وبيعها، دليلا من الواقع على صحة مذهب الاقتصاد الحر، وكان مذهب الاقتصاد الحر تبريرا، وتفسيرا، نظريا وعمليا للواقع الاقتصادي المزدهر. والمذهب الحر يستند الى الحريات التي انتزعتها ثورات التحرر من براثن عهد الاقطاع ولخصتها في شعار مفتوح هو « دعه يمر، دعه يعمل ». شعار حمله الفلاسفة والمفكرون واستطاعوا أن يرسوه على قواعد علمية كان يظن وقتئذ أنها أصلب من أن تدحض. وحمله التجار والصناع واستطاعوا أن يخلقوا منه ثروات متراكمة كان يظن وقتئذ أنها لن تزول. حمله على وجه خاص المفكرون الانجليز والفرنسيون، ولم يكن ذلك اعتباطا، فقد كانت انجلترا وفرنسا في طليعة الدول التي تحتاج الى أن يقول الجميع فيها « دعه يمر، دعه يعمل ». حمله في انجلترا آدم سميث وأرساه على قانونين أساسيين؛ قانون « المنفعة الشخصية »، وقانون « العرض والطلب ». فالفرد عنده - كل فرد - يسعى الى اشباع حاجته الشخصية. هذا الباعث هو القانون الطبيعي العادل، الحقيقي، الذي يقود نشاط الأفراد. وما على الحكومة - أية حكومة - الا أن تلتزم الحيدة أو أن تمهد لهذا القانون السبل ليؤدي وظيفته في اسعاد الأفراد. فالناس ليسوا أكثر من أفراد ان سعد كل واحد منهم أصبحوا جميعا سعداء. وفي ظل التنظيم الصناعي تتعدد حاجات الأفراد ولا يستطيع كل فرد - بمجهوده - أن ينتج ما يشبع رغباته جميعا، ولهذا فان كل فرد سيختار تلقائيا وطبيعيا ودون تدخل أفضل أنواع العمل الذي يجيده (نظرية تقسيم العمل). ولما كان كل فرد لن ينتج لنفسه فقط ولكن لنفسه ولغيره فان تعاونا طبيعيا وتلقائيا سيتم بين المجموع في سبيل رخاء الجميع (نظرية التبادل)، وسيحاول كل فرد مسوقا الى ذلك بنزعته الطبيعية الى اسعاد نفسه، أن يزيد من انتاجه ليحقق اكبر فائض عن حاجته

الشخصية. وسيكون هذا الفائض ادخارا لمواجهة مزيد من رغباته المقبلة. وهكذا يتراكم الانتاج ويعم الرخاء. كما أن الادخارات الفردية ستتحول الى مزيد من رأس المال (نظرية تراكم رؤوس الأموال). لانشاء مزيد من الصناعات، لانتاج مزيد من السلع، لاشباع مزيد من الرغبات، لاسعاد مزيد من الناس. وسيوزع الانتاج على السلع النافعة وحدها ولن يستطيع أحد أن يركز على انتاج بعض السلع ويحرم الناس من اشباع حاجتهم الى سلع أخرى. ويتم هذا التوازن بين حاجة الناس والسلع المنتجة تلقائيا وطبيعيا، اذ بجوار القانون الطبيعي الأول « المنفعة الشخصية » قانون اقتصادي ينظم الانتاج تنظيما طبيعيا دون تدخل أية سلطة على الوجه الذي يسعد المجموع ويتفق مع مصالحهم. فلو أن الطلب زاد على سلعة بحيث أتيحت الفرصة لمنتجها فرفع سعرها وحقق من وراء ذلك ربحا مرتفعا نسبيا، فان رؤوس الأموال ستتجه - بحثا عن الربح وبحكم قانون المنفعة الشخصية - الى انتاج مزيد من تلك السلعة. فان زاد انتاجها وكثر عرضها في السوق، أدى ذلك حتما الى أن ينخفض ثمنها. ومن ناحية أخرى، اذا قل الطلب على سلعة فلن يستطيع منتجها التخلص من انتاجه الا ببيعها بسعر لا يحقق ربحا وربما يتضمن خسارة، عندئذ تتحول رؤوس الأموال عن انتاج تلك السلعة، ويقل المعروض منها الى أن يوازي الطلب.

وهكذا يتفاعل القانون، قانون « المنفعة الشخصية » ينطلق الى اقصى غايته، بكل النشاط الذي يحركه الباعث الشخصي، ينظمه ويرده الى حيث تتحقق مصلحة المجموع قانون « العرض والطلب » في اطار من المنافسة الحرة دون حاجة الى أي تدخل.

هذا هو الاساس العلمي لمذهب الاقتصاد الحر الذي تحققت في ظله أكبر ثورة اجتماعية في المرحلة التاريخية التي بدأت من القرن السابع عشر. تبناه ألمع الاقتصاديين والفلاسفة في ذلك الوقت ودافعوا

عنه، واضافوا اليه. وحاول بعضهم أن يحد من اطلاقه ولكن في فرعيات لا تمس الأصل، فان احدا منهم حتى الذين لم يأخذوه مطلقا بدون حدود، لم يحاول ان يخرج عن اطاره. فالفزيوكرات وعلى رأسهم كيزني، ومرسيه دي لاريفيير ودوبون في فرنسا، ومالتس وريكاردو في انجلترا، بالرغم من الاختلاف الواضح في النتائج التي انتهت اليها ابحاثهم، وبالرغم من ترددهم البين في اطلاق المذهب الحر دون أي قيد، لم يكونوا سوى دعامات له وتلامذة في مدرسته. وقد بلغت سيطرة المذهب الحر على الفكر الانساني في تلك الحقبة من التاريخ أن مالتس وريكاردو انتهيا - كل بطريقته - الى أن الانسانية متقدمة في ظله على كارثة، حاول كل منهما أن يجد لها علاجا، ومع ذلك لم يخطر ببال أحدهما أن يخرج على مذهب الحرية الاقتصادية ولو لتلافي تلك الكارثة.

دخلت اوروبا النصف الأول من القرن التاسع عشر في ظل الرأسمالية الصناعية المزدهرة يدعمها ويبررها المذهب الحر مندفعين معا، جنبا الى جنب، في ثورة غيرت التركيب الاقتصادي والاجتماعي لا في اوروبا وحدها بل في أجزاء كثيرة من بلاد العالم.

وانه لمن المهم، لنفهم الاشتراكية بصفة عامة، والاشتراكية العربية بصفة خاصة، أن نحيط بمدى هذا الانقلاب التاريخي. فأوروبا في النصف الأول من القرن التاسع عشر، هي التربة التي نبتت فيها أول بذور الاشتراكية، وتغذت من عصارتها وحملت سماتها. ولن نجد وصفا لآثار الرأسمالية الصناعية ولا تحليلا لتلك التربة أوفى وأدق مما قاله كارل ماركس وفردريك أنجلز في « البيان الشيوعي » الذي نشراه في لندن في فبراير سنة ١٨٤٨. قالا: «لقد لعبت البورجوازية (الرأسمالية الصناعية) دورا بالغ الثورية في التاريخ. فأينما كانت لها اليد العليا قضت على العلاقات الاقطاعية والقبلية والبدائية ومزقت - بدون رحمة - شتى الروابط التي كانت تربط الانسان الى «سادته الطبيعيين».

« فقد كانت أول ما كشف عن القدرات الخلاقة لنشاط الانسان. فحققت من المعجزات ما يجاوز أهرام مصر ومنشآت الرومان وآثار الغوط وانتشرت انتشارا طغى على كل ما سبقه من هجرات الشعوب وزحف الصليبيين. ان كل ما كان ثابتا مكينا من العلاقات قد تبدد. وكل ما كان منها في سبيل التكوين قد أصبح أثرا قبل أن يتكون. لقد ذهب مع الريح كل ما كان صلبا. وكل مقدس أصبح كفرا. واضطر الانسان - آخر الأمر - الى أن يقف وجها لوجه أمام الظروف الحقيقية لحياته وصلاته بالنوع الذي ينتمي اليه. وهكذا دفعت الحاجة الى أسواق دائمة تستوعب الانتاج الى أن تسعى الرأسمالية الصناعية في أطراف الأرض جميعا. فعششت في كل مكان. واستقرت في كل بقعة. ووطدت علاقتها بكل اتجاه. وعن طريق استغلالها الأسواق العالمية. طبعت الانتاج والاستهلاك في كل بلد بالطابع العالمي. ورغم أنف الرجعيين. سحبت من تحت اقدام الصناعة القاعدة الوطنية التي كانت تقوم عليها ». « وبدلا من الحاجات القديمة التي كانت المنتجت الوطنية تكفي لاشباعها. أوجدت حاجات أخرى لا تشبع الا بمنتجات تأتي من أقصى الأرض. وبدلا من الاكتفاء الذاتي العتيق خلقت تكاملا عالميا بين الأمم ». وقد استطاعت الرأسمالية الصناعية. عن طريق التقدم السريع في أدوات الانتاج. والسهولة الفائقة في وسائل المواصلات. أن تجذب أكثر الأمم بربرية الى حظيرة المدينة. ان الأسعار الرخيصة لمنتجات الرأسمالية الصناعية هي المدفعية الثقيلة التي تدك بها أسوار الصين. وتخضع بها الكراهية البربرية للأجانب ». « لقد اخضعت الرأسمالية الصناعية الريف لأحكام المدن وخلقت عديدا منها وضخمت سكانها على حساب سكان الريف. وهكذا انتزعت كثيرا من الناس من ركود الحياة الزراعية. وكما جعلت من الريف عالة على المدن. جعلت من البلاد المتخلفة وشبه المتخلفة عالة على البلاد المتمدنة أصبحت البلاد الزراعية عالة على البلاد الصناعية. أصبح الشرق عالة على الغرب ».

هذا هو الجانب الايجابي من أوروبا في ظل الرأسمالية الصناعية كما رآه ماركس وانجلز. أي الجانب الذي حلت به الرأسمالية مشكلات النظام الاقطاعي. أما الجانب الآخر، فقد صوره ماركس وانجلز في البيان الشيوعي عندما قالا: انها «لم تبق رابطة بين انسان وانسان سوى المصلحة الشخصية المجردة. سوى الرابطة الباردة كالموت. الدفع نقدا. لقد أغرقت في بحر الأرقام الأناني المتجمد أعمق ما في الدين والفروسية والعواطف. لقد حولت الانسان الى مجرد سلعة واستبدلت حرية التجارة وحدها بجميع الحريات التي نصت عليه المواثيق. وفي كلمة واحدة: أحلت الاستغلال العاري الصفيق المباشر القاسي محل لاستغلال الذي كانت تغلفه الأديان والأوهام السياسية». «لقد جردت كل المهن من كل ما كان مقدسا وشريفا وأحالت الأطباء والمحامين ورجال الدين والشعراء والعلماء الى مجرد عمال اجراء. لقد مزقت قناع العاطفة في الاسرة واحالتها الى مجرد علائق مالية».

لم يكن ماركس وانجلز وحدهما كل من أحس بهذا التخريب الرأسمالي فان أكثر ما قيل اعتدالا: انه من بين بريق ذلك الرخاء والتقدم تكررت ظاهرة اقتصادية اجتماعية مدمرة. فقد لوحظ أنه بين فترات تتراوح بين سبع سنوات وعشر سنوات يزيد الانتاج زيادة مفرطة، وتنهار الأثمان انهيارا مخربا فتفلس المؤسسات وتغلق المصانع وتنهش البطالة والبؤس حياة العمال. وبتكرار تلك الأزمات، تكونت «طبقتان» متضادتان: أصحاب العمل أو الرأسماليون في ناحية، والأجراء أو العمال في ناحية أخرى. وبدأت كل فئة في تنظيم وسائل الدفاع عن مصالحها وقد وجد ذلك الصراع غذاءه في شروط العمل التي كانت تفرض على العمال. ففي سبيل زيادة الربح، أو في سبيل تلافي الأزمات الاقتصادية المدمرة، كان أصحاب الأعمال يحاولون بكل وسيلة تخفيض تكاليف الانتاج. ولم يكن ثمة أي وازع أو مانع أو رادع من استعمال الوسائل التي تتفتق عنها أذهان أصحاب الأعمال لتحقيق مصالحهم الشخصية. لقد كان مبدأ حرية

« التعاقد » الذي رفع لواءه قانون نابليون هو السائد في مجال العقود والشروط. وكان الخوف من الجوع والفزع من البطالة كافيين ليتعاقد العمال. ويقبلوا « بارادتهم الحرة » . ما يفرض عليهم من شروط. فازدادت ساعات العمل الى حد يتجاوز حد الطاقات البشرية وانخفضت الأجور الى مجرد الحد الذي قد يبقي على الحياة. وحلت النساء والأطفال محل الرجال في كل عمل تستطيع امرأة أو طفل القيام به بأجر أقل. وانتشر البؤس بين العمال وانحدرت مستويات المعيشة الى حد ارتفعت معه نسبة الوفيات بينهم ارتفاعا مروعا. وقد أورد المؤرخ تريفيليان في كتابه « تاريخ انجلترا الاجتماعي » صورا لحالة العمال في انجلترا في ذلك الوقت لا تقل بشاعة عن تلك الصور التي حرص ماركس على اثباتها في كتابه « رأس المال ».

ومن الناحية النظرية. أصبح مفكرو الرأسمالية أكثر ضراوة وأقل انسانية « فالعمال مسئولون عن بؤسهم وهو بؤس نافع على أي حال » كما قال شارلزدونييه. « ويجب اعتبارهم - من الناحية الاقتصادية - مجرد آلات تولد قدرا من الطاقة الانتاجية وتحتاج الى بعض نفقات الصيانة لتعمل بانتظام مستمر » كما قال موليناري. وكان هذا الجانب المخرب يمثل مشكلة الانسان في ظل الرأسمالية.



من هذا الواقع بكل خصائصه:

(١) ازدهار الراسمالية الصناعية. (٢) في ظل المذهب الحر المطلق

(٣) تدعمه مواد وأسواق المستعمرات، (٤) ثم تكرار الأزمات الاقتصادية، (٥) لفشل التوازن الاقتصادي (٦) وما أدت اليه من بطالة العمال وتعاستهم (٧) فوحد البؤس بينهم (٨) في مواجهة أصحاب الأعمال (٩) كل هذا من حيث المكان في أوروبا الغربية (١٠) ومن حيث الزمان في الفترة التي بدأت من القرن السابع عشر

واستمرت الى ما بعد منتصف القرن التاسع عشر، من هذا الواقع، بكل ماله وما عليه، ولدت الدعوة الاشتراكية كحل لمشكلة الرأسمالية.

نقول الدعوة الاشتراكية لأن الاشتراكية بدأت واستمرت الى أوائل القرن العشرين دعوات نظرية، ما عدا تجارب محدودة ومؤقتة.

الى أي حد أثر ذلك الواقع في الاتجاهات الاشتراكية؟

كانت كلها بصفة عامة - تحمل سمة رد الفعل. أي تبدأ من صدمة رأسمالية لتنطلق في اتجاه مضاد لتصحيح آثار الصدمة. ثم اختلفت بعد هذا في مدى شمولها واصالتها.

ففي انجلترا، حيث كانت قمة الازدهار الصناعي وحيث تكونت الى جانب، أو بدلا عن الارستقراطية الانجليزية القديمة، ارستقراطية جديدة من ملوك الصناعة، رأى بعض أولئك السادة، أن انطلاق المذهب الحر الى آخر مداه مشحون بالمتاعب لهم ومدمر لحياة العمال أيضا. فحملوا لواء الدعوة الى الاشتراكية، وتبنوا الدفاع عن قضايا العمال. غير أن هذا الاتجاه قد وقف - من حيث أساسه الفكري ومداه التطبيقي - عند الحد الذي لا يهدد المدافعين أنفسهم. وعلى هذا الأساس تكونت من الارستقراطيين الانجليز جمعية «انجلترا الفتاة» سنة ١٨٤٢، وعلى رأسها دزرائيلي. تدعو الى انصاف العمال استنادا الى مبررات دينية وأخلاقية مثالية، وتلوذ بعقاب السماء لتردع المستغلين والشرهين من الرأسماليين.

كان أولئك الارستقراطيون «يسمعون» عن البؤس. أما الذين «رأوه» ولمسوه فخطوا خطوة أكثر تقدمية. أشهر هؤلاء روبرت أوين «الاشتراكي الانجليزي». كان ملكا من ملوك الصناعة وكانت اشتراكيته تحمل طابع «عطف رب العمل الرحيم». هزته الأزمةالاقتصادية التي اجتاحت انجلترا سنة ١٨١٥، وزعزعت يقينه بسلامة الأسس التي تقوم عليها الصناعة فتطلع الى تخفيض ساعات العمل من ١٧ ساعة الى ١٠ ساعات والى عدم تشغيل الأطفال دون سن العاشرة والى الحد من توقيع الغرامات التي كانت تعتبر -

لانتشارها وفداحتها - مصادرة حقيقية للأجور، وتوافرت لدى أوين الامكانيات المالية ليطبق أفكاره في مصانعه في نيولانارك، فأقام المساكن للعمال والحدائق لأطفالهم وأمدهم بالغذاء الصحي ووسائل التسلية والعناية الطبية. ونظم في « ايكوس » بالولايات المتحدة الاميركية مستعمرة شيوعية نموذجية لم تلبث أن انهارت وهجرها سكانها، وانشأ في برمنجهام محلا للمقايضة حيث يستطيع كل منتج أن يحصل على ما يريد عينا في مقابل منتجات عينية فكانت تجربة خيالية الطموح للتخلص من استعمال النقود ومصادرة أية فرصة للاستغلال.

كان أوين يحلم بعالم دون ظلم. ودون تعاسة، يتآخى فيه رب العمل والعامل والناس جميعا ويشتركون في خيراته بدون جشع أو حقد، ولهذا سمي اشتراكيا. كان يبرر اشتراكيته تبريرا رأسماليا؛ ففي اجتماع عقده مع شركائه من كبار الرأسماليين، احتج بعض الشركاء على « تجديدات » أوين وما تستنفذه من أموال، فقال دفاعا عن « اتجاهه » وتبريرا له: « لا شك أن التجارب قد علمتكم مدى الفارق بين آلة محكمة التركيب سلسة الأداء نظيفة، وبين آلة أخرى مختلة وقذرة ومستهلكة، فاذا كانت العناية التي تولونها الآلات تحقق لكم مزيدا من المنافع ألا يمكن أن نطبق هذا على تلك الآلات الآدمية: « العمال »؟ ألا يمكننا أن نستنتج من هذا أن تلك الآلات المرهفة الحس ستصبح أكثر قدرة وفاعلية وفائدة لو عاملناها برفق وعنينا بها وجنبناها القلق »؟.

كان روبرت أوين يحلم بعالم دون ظلم ودون تعاسة ليحقق الصحة للعمال والازدهار للرأسمالية معا، وبذلك كان رائدا ومبشرا « بالاشتراكية » الانجليزية.

وكانت فرنسا أقل تقدما - صناعيا - من انجلترا، أي كانت مشكلة الرأسمالية فيها أقل حدة وشمولا. ففيها الارستقراطية القديمة، وفيها الارستقراطية الجديدة من ملوك الصناعة، وفيها جبهة واسعة

من صغار الصناع والتجار، وأخيرا نصف الشعب من الفلاحين. وكانت الأزمة الحادة أزمة تلك الفئة من متوسطي وصغار أصحاب الأعمال والتجار الذين هددتهم الصناعة الكبيرة والمنافسة الحرة وشبح الافلاس. وكان المصير الذي يخشونه، أن ينقلبوا عمالا فيذوقوا من كأس التعاسة الذي كاد يمتلىء. فحملت تلك الفئة لواء الاشتراكية الفرنسية؛ اشتراكية القانون والعدالة، والاصلاح.

وتمثل هذه الاتجاهات « الاشتراكية الانتاجية » التي نادى بها سان سيمون. كان سان سيمون من أشد المعجبين بالصناعة الحديثة. ألم تكن فرنسا في أشد الحاجة الى مزيد من الصناعة لتدرك التفوق الانجليزي؟ لهذا انحصر حله الاشتراكي في أن يخضع النشاط الصناعي للتنظيم بحيث يتولاه الفنيون والمهندسون والعلماء والتجار، وأن يقضي على كل الذين يحصلون على دخل دون عمل. على الذين يعيشون على « فوائد » أموالهم « وريع » ممتلكاتهم يأتيهم وهم قعود. ولما أن قرن سان سيمون الدخل بالعمل سمي اشتراكيا. واندفع تلاميذه ينظمون حركتهم على وجه عملي فيبدعون المشروعات وينفذونها، وتركوا على الأرض آثارا لم تتركها مدرسة من قبلهم. يكفي أن نعرف أن قناة السويس كانت مشروعا سان سيمونيا وأن ديلسبس كان تابعا من أتباع سان سيمون.

أما فورييه فكان ممثلا حقيقيا للتجار، فقد كان هو نفسه تاجرا صغيرا لهذا اتجهت اشتراكيته رأسا الى مهاجمة المنافسة الحرة. وكان الحل السعيد الذي يوافقه ويوافق قطاعا كبيرا من الفرنسيين وقتئذ، أن تبقى الرأسمالية الصناعية ولكن دون صراع؛ دون أن يقضي الكبير على الصغير، ودون اثارة مشاكل مع العمال وهكذا ابتدع نظاما يقوم على أساس تقسيم عائد الصناعة بين العمال والرأسماليين والفنيين:للعمال ١٢/٥ وللرأسماليين ١٢/٤ وللفنيين ١٢/٣.

أما المثقفون الفرنسيون فقد مثلهم لوي بلان الذي مكنته ثقافته

من أن يدرك المشكلة ادراكا أكثر شمولا من صاحبيه فتبنى قضية العمال صراحة وبوضوح وأدان الملكية الفردية والمنافسة الحرة، ودعا الى تكتل العمال وحرضهم على الكفاح في سبيل حقوقهم، وأولها حقهم في العمل. وفي سبيل ايجاد عمل لكل عامل دعا الى انشاء « مصانع اشتراكية » يتعاون العمال فيها على الانتاج ويديرونها أو يشتركون في ادارتها وتزودها الدولة برأس المال وتقسم أرباحها الى ثلاثة أقسام: قسم للعمال يضاف الى أجورهم، وقسم يخصص لتأمينهم ضد العجز والبطالة، وقسم يبقى احتياطيا. من أين جاءت هذه الافكار للسيد لوي بلان؟.. جاءته بصفة أساسية من تعاسة قطاع العمال في فرنسا. ولكن قطاع العمال لم يكن قد وصل في اتساعه وعمق بؤسه الى الحد الذي بلغه في انجلترا مثلا. ولهذا لم يكن من الممكن أن يكون تفكيره حلا مناسبا لمشكلات الواقع السائد في فرنسا. ان كل علاقته بفرنسا أنه كان يحلق فوقها. ومن هناك، خيل اليه أن الدولة - دولة فرنسا في ذلك الوقت - ستمد العمال برؤوس الأموال. وهو خيال يدل على أنه كان يحلق عاليا وينظر الى الواقع من شاهق. فلما أن نزل الى الأرض - الى الواقع - واندلعت ثورة ١٨٤٨ في فرنسا، وأسهم بنفسه فيها، واستولى العمال على السلطة أربعة أشهر (من فبراير الى يونيو) أتيحت الفرصة للوي بلان فأصبح عضوا في الحكومة المؤقتة. ودبج بنفسه نصوص قانون حق العمل في ٢٥ فبراير ١٨٤٨ الذي لم يلبث أن ألغي. وأنشأ « المصانع الاشتراكية » فالتحق بها في مدى شهرين عشرات الألوف من العمال. يعملون في لا شيء لمجرد تبرير اعطائهم أجرا، ولم تلبث أن أغلقت. ثم اتضح - بالرغم من اخلاص لوي بلان - أن بعض زملائه قد خانوا الثورة واتصلوا بأعدائها؛ أعداء الاشتراكية.

ومع الحلول التي جربها لوي بلان جربت الثورة خلال تلك الفترة القصيرة أغلب الحلول التي تكون في مجموعها ما يمكن تسميته « بالاشتراكية الفرنسية » وكانت النتيجة فشلا ذريعا. وسحقت جموع

العمال سحقا داميا. وفشلت « أجمل النظريات الاشتراكية » لأن واقع فرنسا كان أقوى منها أي لأن الحلول الاشتراكية التي تبنتها ثورة ١٨٤٨ كانت في غير أوانها. لأن الثورة كما قال برودون. « ولدت قبل أن يتم تكوينها ».

أما في ألمانيا، فلم تكن المشكلة مشكلة خطر الرأسمالية الصناعية. فلم تكن ألمانيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر قد تخلصت تماما من النظام الاقطاعي، وكانت الرأسمالية الصناعية تحاول أن تثبت أقدامها في مواجهة بقايا الاقطاع الالماني وفي مواجهة خطر منافسة البضائع الانجليزية. لهذا كانت الدعوة التي تبناها فريدريك ليست تهدف الى تدخل الدولة - أحد ملامح الاشتراكية - ضد أسوأ جوانب الاقتصاد الحر في نظر الألمان، أي ضد حرية التجارة الخارجية. وكان لا بد أن يتكامل الاقتصاد الألماني حتى يدعم مركز الرأسمالية الصناعية ويؤكد انتصارها. ولتبرير كل هذا نظريا أبدع ليست نظريته في « الأمة » في مقابل « الفرد »، وفوقه. وأبدع نظريته في التطور التاريخي فقال ان الأمم تمر بمراحل خمس: مرحلة الصيد، ومرحلة الرعي، والمرحلة الزراعية، والمرحلة الزراعية الصناعية، وأخيرا المرحلة الزراعية الصناعية التجارية، وأن لكل مرحلة نظاما يلائمها. وأن حرية التجارة لا تلائم سوى المراحل الثلاث الأولى وأن تدخل الدولة والحد من حرية الأفراد لازمان في المرحلتين التاليتين، وهما المرحلتان اللتان كانت تمر بهما ألمانيا في ذلك الوقت. آراء لها أساسها الفكري والعلمي تكون حلا لمشكلة قائمة في الواقع. تحمل من الاشتراكية سمة التدخل واعلاء مصلحة المجموع - الأمة - على المصالح الفردية، فلم تلبث أن طبقت ونجحت. فبفضل فريدريك ليست اتحدت بفاريا وفرتمبرج في وحدة جمركية، وكذلك فعلت بروسيا وهيس وانضمت اليها ساكس. ثم انتهى هذا التوحيد الجزئي الى وحدة جمركية ألمانية « الزولفرين ». ولم يكن الواقع الألماني ليقبل أكثر من هذا اتجاها في سبيل الاشتراكية. فطرد كارل ماركس

من ألمانيا. وعندما أراد الفلاسفة الألمان أن يغلفوا كتاباتهم بطابع اشتراكي أكثر تقدما، استعاروا أفكارهم من رواد الاشتراكية الفرنسية ووضعوا عليها عنوانا جديدا: «الاشتراكية الحقيقية» ونسوا - كما قال كارل ماركس وفريدريك أنجلز - أنه عندما انتقلت المذاهب الاشتراكية الفرنسية الى ألمانيا لم تنقل معها الواقع الفرنسي.

لنتذكر أن ماركس وانجلز قالا هذا.

ولنقف قليلا لنرى أهم خصائص تلك الاتجاهات الاشتراكية التي سردنا شيئا عنها حتى الآن على ضوء البحث عن اجابة لهذا السؤال: «هل يمكن أن توجد اشتراكية عربية متميزة عن غيرها؟».

أهم تلك الخصائص، كما قلنا من قبل، أنها جميعا حلول لمشكلات الوضع الاقتصادي والاجتماعي في اوروبا الغربية في النصف الأول من القرن التاسع عشر. فهي محاولات نظرية - أو تطبيقية - محدودة ومؤقتة لتجريد النظام الرأسمالي من عيوبه في التطبيق. من هذه السمة تفرعت خصائص أخرى.

فمن حيث الشمول في المكان، كانت كلها اشتراكيات «أوروبية». واذا اعتبرناها دعوات ثورية، بالمعنى الدارج للثورة، فقد كانت ثورة الاشتراكيين - وقتئذ - ضد فقر وبؤس العمال «الأوروبيين». كانت ثورة تريد - بطريقة أو بأخرى - أن يشارك العمال في الثروات المكدسة في بلادهم، وأن يتذوقوا - مع الآخرين من الأوروبيين - نعيم الازدهار الصناعي. وكان حرمان العامل الأوروبي من ذلك النعيم، يجرح احساس الاشتراكيين، ويؤرق ضمائرهم ويستفز أفكارهم، فتخرج النظريات داعية لانصاف «الانسان» العامل وانقاذه، ورد حقوقه. كانوا يتحدثون عن «الانسان» ويعنون به الانسان الأوروبي. ذلك أنه بالرغم من أن الحقيقة كانت تصرخ بأن معركة الانتاج والتوزيع والاستهلاك التي

يخوضها الاشتراكيون منصبة على ثروات أكثرها غير أوروبي. وبالرغم من أن الاشتراكيين كانوا يعلمون علم اليقين أن المواد الأولية التي تدور عليها مصانعهم منتزعة انتزاعا عنيفا من ملايين البشر في المستعمرات، ومنقولة اليهم على رؤوس ملايين البشر من العبيد. بالرغم من هذا فان ملايين التعساء في العالم لم يؤرقوا عين اشتراكي اوروبي واحد، لم يهتز ضمير السادة الاشتراكيين في أوروبا، ولم تصل ابحاثهم العلمية جدا الى ملاحظة صارخة هي أن أغلب ما يتنازعون على استهلاكه مسروق من شعوب أخرى.

كانوا ثائرين لأن منازل العمال الأوروبيين ليست لائقة. ولم يفكروا في ملايين البشر الذين لا منازل لهم اطلاقا. كانوا ثائرين لأن أصحاب الأعمال يستولون على جزء من قيمة عمل العمال. ولم يفكروا لحظة في ملايين البشر الذين سخرهم الاستعمار بدون أجر. كانوا ضد الغرامات ولم ينكروا الاحتلال. كانوا ضد اصابات العمل في المصانع ولم ينكروا ابادة الشعوب في المستعمرات.

كان علماؤهم يتفلسفون فيقولون ان قيمة كل سلعة تتحدد بمقدار ما فيها من عمل. وكان قصدهم - حتى على مستوى التحليل النظري الاقتصادي - عمل العمال الاوروبيين. أما عمال آسيا وأفريقيا. الذين انتزعوا المادة الخام من الطبيعة وجهزوها للتصدير. وحملوها على اكتافهم العارية. الى السفن لتذهب الى أوروبا. فكل هذا « العمل » الذي بذلوه لم يدخل في تحديد « قيمة » السلعة. لم يكن كل هذا مشكلة بالنسبة اليهم.

لنفهم هذا. ونعه ونذكره.

وفي داخل أوروبا - عالم الانسان - افترقت الاتجاهات الاشتراكية، على أسس قومية. واذا كانت الكتابات الاشتراكية. قد نسبت النظريات الاشتراكية الى فرد أو أفراد. فقيل اشتراكية أوين. أو سان سيمون. أوسيسموندي أو غيرهم. وقيل الاشتراكية

الاقطاعيـة والاشتراكية البورجوازية، أو غيرها. فلأن كل تلك الكتابات أوروبية أو منقولة عنها. أي أنها نظرة من الداخل؛ داخل الاطار القومي. ونحن لا نستطيع الا أن ننظر اليها من الخارج. لأننا فعلا في الخارج. عندئذ نجدها اشتراكية قومية. فبالرغم من الاختلاف السطحي بين الاتجاهات الاشتراكية في انجلترا، كانت في مجموعها متميزة عن مثيلاتها في فرنسا وكانت هذه متميزة عن مثيلاتها في ألمانيا. ذلك لأن الظروف الاقتصادية والاجتماعية في تلك البلاد كانت مختلفة؛ فبينما كانت انجلترا في طليعة التقدم الصناعي كانت ألمانيا في المؤخرة وبينهما فرنسا.

وكان لا بد أن نعرض فيما سبق للاتجاهات الاشتراكية، ونشأتها، لتتوافر لنا الجرأة فنسميه باسمائها الحقيقية: «الاشتراكية الانجليزية» و «الاشتراكية الفرنسية» و «الاشتراكية الألمانية».

ونكون بذلك قد تقدمنا خطوة.

فالاشتراكية بدأت على الأقل تحمل طابعا قوميا تتميز به من حيث الشكل ومن حيث المضمون على الصعيدين الفكري والتطبيقي.

السمة الثالثة، التي تهمنا هنا، أن «الاشتراكيات» التي تكلمناعنها كانت «فورية» بمعنى انها كانت دعوات ونظريات جاهزة للتطبيق الفوري. ذلك أنها كانت معالجات لمآس قائمة محسوسة. وكانت هي صدى لتلك المآسي. كانت تريد أن تعالج طفحا مرضيا على جسم حي مركب من أعضاء وخلايا، منظم سياسيا واقتصاديا واجتماعيا. أي مجتمع واقعي معقد التركيب ومعقد الجوانب، لهذا جاءت النظريات الاشتراكية تخطيطا غير علمي لمجتمعات بديلة تتضمن كل دقائق التركيب الاجتماعي. وكانت تنقصها المعرفة العلمية الكافية لتكون تلك المجتمعات البديلة ممكنة التطبيق فأكمل الاشتراكيون نقص معرفتهم العلمية بتصوراتهم العاطفية وهذا يفسر

الارتباك الذي نجده في كل تلك النظريات، اذ لا يمكن للخيال العاطفي أن يحيط بكل ما في الكائن الحي - أو المجتمع - من جوانب وتفصيلات. وهكذا خرجت النظريات الاشتراكية ولا حدود لشطحات الخيال فيها، ولكنها تميزت بتلك الميزة الأساسية. وهي أنها تضمنت تنظيمات اجتماعية شاملة لكن خيالية. فبدلا من لندن أو باريس أو برلين، كانت «فلانستير» كما أسماها فورييه، أو «ايكاريا» كما أسماها كابيه، أو «المستعمرة الوطنية» كما أسماها أوين. مدن «فاضلة» بكل ما تحتاج اليه من أجهزة سياسية واقتصادية واجتماعية، ولكن في أذهان أصحابها فقط. يحتفظون بها لتكون جاهزة للتطبيق ان استطاعوا التغلب على الواقع. ولم يكن النضال الاشتراكي وقتئذ سوى محاولات لاخراج تلك «المدن المثالية» الى حيز الواقع وفورا. وقد رأينا كيف أن الثورة الاشتراكية في فرنسا سنة ١٨٤٨، لم تتردد في أن تحاول أن تخلق من باريس مدينة فاضلة يحكمها العمال طبقا للنموذج الذي أعده مقدما دعاة الاشتراكية الفرنسية.

اذن، فقد كانت الاشتراكية حتى منتصف القرن التاسع عشر:

١ - «أوروبية» في مواجهة بقية العالم.

٢ - «قومية» في مواجهة بعضها البعض.

٣ - «مثالية» في مواجهة الواقع الرأسمالي.

في حدود الخصائص التي ذكرناها، يجب أن نعترف بأن تلك الاتجاهات الاشتراكية كانت محاولات بطولية حقا. فقد كان أولئك الرواد يقفون - أفرادا وجماعات - ضد التيار الجارف للرأسمالية، حين كانت أزمتها جنينا لم تتضح معالمه للكافة. لقد كان من السهل حينئذ الحديث عن الرأسمالية والانتساب اليها والدفاع عنها لأنها صاعدة، كما هو من السهل الآن الحديث عن الاشتراكية والانتساب اليها والدفاع عنها لأنها تيار صاعد. غير أن ذلك الصعود الكاسح لم

يستطع أن يخفي عن عيون رواد الاشتراكية معالم الخطورة الكامنة في النظـام الرأسمالي فتعرضوا للتيـار ووقفوا ضد سير الأحـداث واستطاعوا أن يهتكوا حجب الرأسمالية وأن يقرعوا أجراس الخطر. ومهما كان حظهم قليلا من النجاح في ذلك الوقت، الا أنهم كانوا روادا، بذروا البذور، وفتحوا الطريق لمن جاء بعدهم، وأسهموا - على المدى الطويل - في ارساء قواعد الاشتراكية أو في تقويض قواعد الرأسمالية.



لو ظلت الاشتراكية محتفظة بتلك الخصائص حتى وقتنا هذا لما ثار السؤال « هل يمكن أن توجد اشتراكية عربية » ولما أنكر أحد أو جادل في أنه، اذا كان من الممكن ان توجد اشتراكية « انجليزية » واشتراكية « فرنسية » فمن الممكن - قياسا - أن توجد اشتراكية عربيـة. وكما كـان للاشتراكيـين الانجليز والفرنسيين أن يبدعوا اشتراكياتهم فان لنا - نحن العرب - أن نبدع اشتراكيتنا.

على ان الأمور جرت على غير هذا.

ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر، ظهر الى العالم الاشتراكي ذلك الرجل العبقري الفذ: كارل ماركس. وتناول قضية الاشتراكية تناولا مجددا على أسس جديدة، وانتهى فيها الى نتائج جديدة على الفكر الاشتراكي غيرت ملامح « الاشتراكية الأوروبية، القومية، المثالية » فجاءت الماركسية « عامة، عالمية، علمية ». أو هكذا يقولون.

المهم أن الماركسية قد فرضت نفسها، ولا تزال، على الفكر الانساني في جميع أنحاء العالم. وكانت من حيث الشمول والاطلاق ماسة بكـل جوانب الحيـاة الاقتصادية والاجتماعيـة والسياسية.

وامتدت بها الحياة - أصيلة أو معدلة - حتى اليوم الذي أصبحت لنا فيه - نحن العرب - قضايا حية. اقتصادية واجتماعية وسياسية. وهكذا عاش كارل ماركس في خلفائه وتلاميذه ومريديه حتى وقف أمامنا وجها لوجه. وفي هذه المواجهة أصبحت قضايانا، بل وجودنا (القومية) وحياتنا (الاشتراكية) محل انكار وتساؤل وبحث. لذلك لم يكن من الغريب أن أغلب الكتابات العربية الحديثة تتصدى لكارل ماركس وللشيوعيين الذين ينتسبون اليه عند تصديها لقضايانا: الحرية والوحدة والاشتراكية.

هذا التصدي الذي تفرضه علينا طبيعة الماركسية. لا بد منه فلنحاول أن نجعل منه شيئاً مفيداً، فاننا لا نستطيع أن ننكر غبطتنا بأن وجد في العالم كارل ماركس ولا نستطيع أن نهمل التراث الفكري والعملي الذي قدمته لنا الماركسية في النظرية وفي التطبيق. لقد وفرت علينا قرنا من شطحات الفكر ومخاطر التطبيق، وبذلك أسهمت وتسهم باستمرار في بناء اشتراكيتنا بناء سليما، حتى ولو لم يكن هذا الاسهام البناء الا عن طريق اعفاء جهودنا من أخطاء تجربتها.

٤

تحمل الماركسية شعار «الاشتراكية العلمية» بجدارة، ولكن يجب أن نرفع عن أذهاننا الضغط الذي يمارسه هذا الشعار، فقد استخدم ولا يزال يستخدم لزعزعة الثقة في أي انتاج فكري غير ماركسي. وتحت تأثير الكتابات المسخرة لخدمة أغراض غير علمية كاد يستقر في أذهان الدعاة والمدعوين جميعا أن كون الماركسية اشتراكية علمية يعني أن كل تفكير اشتراكي يجري وينتهي الى ما يخالف مضمونها يكون تفكيرا غير علمي. انه اتهام لا يمت للعلم بصلة، ومع ذلك فهو كفيل بأن يشل التفكير رعبا. وأن يزيد من أدعياء الماركسية والاشتراكية.

ان العلمية ميزة تاريخية للاشتراكية الماركسية، وصفت بها لتمييزها عن الاتجاهات الاشتراكية السابقة عليها والمعاصرة لها. لذلك فهي صفة نسبية محضة. وأوجه الاختلاف التي ميزت الاشتراكية الماركسية عن تلك الاتجاهات وجعلتها جديرة بهذه الصفة، أنها لم تضع تخطيطا عاطفيا لعالم اشتراكي. لم تكن لماركس مدينة فاضلة كتلك المدن التي حاول أغلب الاشتراكيين أن يضعوا مشروعات لها والتي عرفت في التاريخ باسم «المدن الفاضلة» أو «المدن المثالية». لم يكن هم ماركس أن يبتدع عالما لا جذور له، بل كان همه أن يلاحظ تطور المجتمعات الانسانية وأن يستنبط من ملاحظاته القوانين التي تحكم ذلك التطور، وأن يستعمل تلك القوانين لمعرفة اتجاه التطور ونتائجه. وهو تفكير مجرد من العاطفة كما نرى وأبعد ما يكون عن الأحلام حتى ولو كانت أحلاما اشتراكية. انه تفكير كان لماركس فضل انتهاجه في الحقل الاشتراكي لهذا كان عدلا أن يقال عن اشتراكية ماركس انها إشتراكية علمية، لتفترق بذلك عن الاشتراكيات التي كانت مجرد تصوير أو تجسيد لرغبات أصحابها وأمانيهم دون قاعدة من البحث العلمي.

لقد اصبح المنهج العلمي، الآن، قاعدة أي بحث في أي علم، وبالتالي لم يعد ميزة ينفرد بها الاشتراكيون أو الماركسيون، ولكنه لم يكن كذلك يوم أن انتهجه ماركس. وتأكيداً لفضله كرائد استحق أن يميز عن معاصريه بأن اشتراكيته كانت اشتراكية علمية.

هذا هو كل المدلول الحقيقي لشعار «الاشتراكية الماركسية العلمية» وليس له مدلول أبعد من هذا، فهو لا يعني اطلاقا أن الملاحظات التي جمعها ماركس كانت دقيقة حتما، ولا أن القوانين التي استنبطها كانت محكمة تماما، ولا أن النتائج التي وصل اليها كانت صحيحة مطلقا، كما لا يعني أن الاشتراكية الماركسية، أي الحصيلة الموضوعية لدراسة ماركس، هي كل ما يمكن أن يصل اليه البحث العلمي في ميدان الاشتراكية.

ما هو ذلك المنهج العلمي الذي انتهى به ماركس الى اشتراكيته العلمية.

وباختصار - ونرجىء التفصيل الى موضع آخر - استعار ماركس من هيجل جدليته المثالية وجردها من مثاليتها لتكون ما عرف باسم «الجدلية المادية». ويكفينا أن نعرف الآن أن الجدلية المادية تنتهي الى عدد من القوانين تقول انها تحكم كل شيء، كما تحكم تطور المجتمعات الانسانية يهمنا من هذه القوانين ما يقول ان كل شيء ينطوي على تناقض، وان هذه المتناقضات تتراكم الى أن تصل الى درجة تحدث فيها طفرة تتحول بها التراكمات الكمية الى تغيير نوعي، أي يخرج من الشيء ونقيضه شيء ثالث مختلف نوعيا عن كليهما ويكون خروجه مرة واحدة دون تدرج. ولما كان هذا الوليد المختلف نوعيا عن والديه يتضمن بذرة نقيضه فإن تراكم هذا التناقض سيؤدي الى طفرة جديدة ومولود جديد مختلف نوعيا وهكذا في سلسلة من التغيير، هي عملية التطور ذاتها. وعلى أساس هذه القوانين يتطور كل شيء من أقل ذرة الى أكثر الموجودات تعقيداً، وعلى أساسها أيضا تتطور المجتمعات الانسانية بكل ما فيها من عناصر ونشاط اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي أو فكري.

لو صدق هذا، لكان «حتما» - لأن الحتمية جوهر القانون العلمي - أن تكون الرأسمالية منطوية على نقيضها، وأن متناقضاتها ستتراكم حتى يؤدي هذا التراكم الى «طفرة» تنهار بها الرأسمالية ونقيضها معا ليخرج الى الوجود نظام آخر مختلف نوعيا عما سبقه.

وهذا بالضبط، ما حاول ماركس الوصول اليه في بحثه الاقتصادي والاجتماعي. ولا يمكن تجاهل العبء الثقيل الذي حمله ليصل الى هذا كما لا يمكن انكار أن أغلب الجهد الذي بذله لم يكن موجها الى مراجعة هذا المنهج عندما يبدو أنه غير متفق مع الواقع ولكنه كان موجها الى التنقيب المستمر الدءوب في الواقع وفي

التاريخ، لتخرج النتيجة منسجمة ومؤيدة لقوانين الجدلية المادية. ذلك أن ماركس كان جدليا ماديا قبل أن يعلم نفسه الاقتصاد السياسي ويدرس النظام الرأسمالي في عصره.

فالجدلية المادية هي الركن الركين بل هي أساس الاشتراكية الماركسية. وليست هذه الأخيرة سوى حصيلة تطبيق الجدلية المادية على الواقع كما عرفه كارل ماركس.

وليكن هذا مفهوما جيدا.

٥

أين التناقض في النظام الرأسمالي؟ وكيف يتراكم؟ والى أية نتيجة ينتهي؟.

يبدأ ماركس اجابته على هذا السؤال من نقطة هي حجر الزاوية في نظريته الاقتصادية كلها ونعني بها فائض القيمة. ونظرية « فائض القيمة » امتداد لوجهة نظر اقتصادية تبناها ماركس بعد أن كان ريكاردو قد سبقه اليها مؤداها أن أية سلعة تستمد قيمتها من العمل الذي بذل في انتاجها. كانت مهزوزة عند ريكاردو فجاء ماركس وأكدها وأرساها على قواعد أكثر صلابة.

العمل اذن هو جوهر القيمة. لا يعني هذا أن منفعة السلعة ليست شرطا لتكون لها أية قيمة، ولكن يعني أن العمل وحده هو الذي يصلح مقياسا لقيمتها التبادلية، اذ أن المنفعة متغيرة من سلعة الى أخرى ومن مستهلك الى آخر، بينما العمل هو العنصر المشترك في سائر السلع مهما كانت درجة منفعتها. وهكذا تتحدد قيمة كل سلعة عند مبادلتها بمقدار ما تضمنته من عمل. ووحدة قياس كمية العمل في أية سلعة هي ساعة العمل. فالقيمة التبادلية لأية سلعة تساوي عدد ساعات العمل التي يبذلها عامل عادي في انتاجها. فاذا اقتضى انتاج

سلعة ما تسع ساعات من العمل، فان قيمتها تساوي تسع ساعات عمل. ولما كان رب العمل الرأسمالي، هو مالك الانتاج فسيبيع السلعة المنتجة بقيمتها التبادلية، أي بما يساوي تسع ساعات عمل.

كم يدفع للعامل في مقابل هذا؟ ان جهد العامل ليس أكثر ولا أقل من سلعة في سوق العمل، يشتريه الرأسمالي بما يسمى عقد العمل ويحدد عقد العمل الأجر، أي ثمن سلعة العمل. وكأية سلعة تتحدد قيمة جهد العامل - الأجر - بعدد ساعات العمل اللازمة لانتاجه. هنا نصل الى نقطة دقيقة، اذ كيف يمكن قياس ساعات العمل اللازمة لانتاج القدرة على العمل؟ لو أن ثمة آلة بدلا من العامل لأمكن لأي خبير أن يقدر قيمة المواد اللازمة لتكون قادرة على الانتاج. وفي الماركسية لا يختلف العامل في ظل الرأسمالية عن الآلة وبالتالي، وحتى بدون خبير، تكون قيمة القدرة على العمل هي قيمة المواد اللازمة ليكون العامل قادرا على العمل. بهذه القيمة التبادلية يبيع العامل، ويشتري الرأسمالي، قوة العمل. أو بلغة النقود. يحدد الأجر على هذا الاساس فيكون مساويا لثمن المواد اللازمة ليكون العامل قادراً على الانتاج. ويؤكد ماركس أن هذه القيمة أقل دائما من قيمة السلعة التي ينتجها العامل. ولم يقدم ماركس دليلا على هذا التأكيد. ويبدو أنه قد اعتبرها حقيقة لا تحتاج الى دليل، اذ لو تساوت القيمتان لكان معنى ذلك أن العمال يستهلكون كل المنتجات وهو أمر ينقضه الواقع، والتاريخ. وتراكم الثروات، وتقدم المدنية. الذي يعبر جميعه عن زيادة غير مستهلكة في الانتاج البشري.

على أي حال لنعد الىماركس. رأينا أن كل سلعة. يبيعها الرأسمالي بما يوازي تسع ساعات عمل. يدفع للعامل الذي أنتجها أقل من ذلك. وليكن ما يساوي خمس ساعات عمل. هناك اذن فرق بين القيمتين يساوي أربع ساعات عمل. هذا الفرق هو ما يسميه ماركس « فائض القيمة ». ومعنى هذا أن الرأسمالي يقبض ما قيمته تسع ساعات عمل. ولا يدفع للعامل الا قيمة خمس ساعات فقط، ويحتفظ

بالفرق مجاناً. ومعناه أيضا أنه عندما تنقضي خمس الساعات الأولى، يكون العامل قد بذل من الجهد ما يساوي أجره تماما، ثم يبدأ منذ الدقيقة الأولى من الساعة السادسة في العمل بدون أجر. هذه الساعات التي يعملها العامل، ليحصل رب العمل على ناتجها في شكل فائض قيمة، هي ما يسميه ماركس « فائض العمل » وهو يمثل جهدا بغير دخل بالنسبة الى العامل، ودخلا بدون جهد بالنسبة الى الرأسمالي.

ذلك هو الاستغلال، أو بذرة التناقض في النظام الرأسمالي.

من ناحية نجد الرأسمالي يحصل على دخل بدون عمل لأنه مالك ادوات الانتاج ملكية فردية ومن ناحية أخرى نجد العامل يعمل بدون دخل، لأن العلاقات الاجتماعية التي خلقها النظام الرأسمالي تحتم عليه ان يبيع جهده ليعيش.

من ناحية « رأس المال » ومن ناحية أخرى « العمل ».

كيف تتراكم هذه المتناقضات..؟ يتراكم رأس المال ويتراكم العمل، وتتسع الهوة بينهما، على الوجه الآتي:

يقول ماركس: ان رأس المال عقيم بطبيعته، لأن العمل وحده هو الذي يخلق القيمة. ولكن في مجال العمل لا بد أن يخصص جزء من رأس المال لاستهلاك العمال في صورة أجور، ولهذا تجب التفرقة بين ذلك الجزء من رأس المال المخصص للعمال، ويسميه ماركس « رأس المال المتغير »، والجزء الآخر المساعد للعمل في شكل أدوات وآلات ومبان وغيرها، ويسميه كارل ماركس « رأس المال الثابت ». هذا الجزء الثابت لا يتضمن « فائض قيمة »، ولا يؤدي اليها، ومع ذلك فهو منتج. ولكنه لا ينتج سوى ما يساوي قيمته بدون زيادة وتتمثل تلك القيمة عملياً في جزء يساوي ما يستهلك من الآلات أو المنشآت سنوياً. وهو ما يعرف باسمه الحقيقي « الاستهلاكات ». والاستهلاكات تساوي - في مجموعها - قيمة الشيء المستهلك لا أكثر. أي أن الرأسمالي لا يحقق من وراء هذا الجزء من رأس المال

« ربحاً ». انما يأتي ربحه (فائض القيمة مع التجاوز عن خلاف دقيق بينهما) من رأس المال المتغير فقط، لأنه هو الذي يتضمن فائضاً في القيمة عندئذ يتحدد اتجاه الرأسمالي في أن يحصل على أكبر قدر من فائض القيمة - من الأرباح. والرأسمالي لا يفعل هذا جشعاً، أي لاعتبارات خلقية، ولكن لأن تلك هي طبيعة النظام الرأسمالي: الانتاج من أجل الربح.

وقد نشأت الرأسمالية على أنقاض عهد الحرفيين، حيث كان كل واحد يملك أدوات انتاجه، فقضت الرأسمالية على هذا النظام، وسلبت الحرفيين أدوات انتاجهم، وحولتهم بذلك الى عمال يمدونها بفائض القيمة واستمرت الرأسمالية في صعودها وازدهارها كالمنشار، يأكل طالعاً، ويأكل نازلاً، حركتان متقابلتان ومتعاصرتان، تؤديان معاً، الى تراكم رؤوس الأموال، وزيادة عدد العمال.

فتقدم الصناعة والانتاج الكبير في ظل المنافسة الحرة، يدمر المنشآت الصغيرة ويفلسها. وهكذا يأكل الرأسماليون بعضهم البعض، وتقضي المنافسة الحرة بالتدريج على المنافسة الحرة، في عملية تنتهي بأن تصبح الرأسمالية، أي الملكية الفردية لأدوات الانتاج، مركزة في أيدي عدد قليل من الرأسماليين ذوي المقدرة الهائلة على فرض ارادتهم على السوق: سوق السلعة وسوق العمل، لتحقيق أرباح طائلة تزيد من قوتهم وشراستهم، ومقدرتهم على القضاء على مزيد من المنافسين، وضمهم الى جموع الأجراء. وتكون الرأسمالية قد « عششت في كل مكان » من الأرض عن طريق الاستعمار، وحطمت منافسيها في الخارج بعد أن حطمت منافسيها في الداخل. ومع هذا الانتشار على الأرض والتركيز في الملكية، تصبح الرأسمالية نظاماً عالمياً، وتخضع اقتصاديات العالم لتحكم قلة نسبية من الرأسماليين الذين يديرون هذا الاقتصاد - ومعه كل شيء - طبقاً لمصلحتهم الخاصة.

واذ تتراكم رءوس الأموال وتتركز، تنتج عن هذا، ومعه عملية مضادة هي زيادة عدد العمال، أي زيادة عدد أولئك الذين يعيشون

على دخل عملهم - فقد بدأت الرأسمالية بجيوش من العمال تكونت من الحرفيين الذين ورثتهم من العهد الاقطاعي، بعد أن جردتهم من ملكية أدوات الانتاج، ثم أضافت الى هؤلاء جيشاً متزايداً أبداً من صغار الرأسماليين الذين دحرتهم معركة المنافسة الحرة، وقضى عليهم التضخم الصناعي وتركيز رءوس الأموال، فلم يجدوا وسيلة للعيش الا أن يتخلوا عن مهمة البائع ليبيعوا جهدهم ثم انضم اليهم جيش ثالث من العمال الزراعيين وصغار ملاك الأراضي الذين هجروا قراهم الى المدن حيث أقيمت المصانع، وهم جيش متزايد دائماً في ظل الرأسمالية. ولهذه الجيوش من العمال جيش احتياطي، كما أسماه ماركس، يزيد وينقص تبعاً للأزمات الاقتصادية: أزمات الافراط في الانتاج والبطالة، وهو جيش موجود دائماً وان تغير افراده، أو قل عدده، ومهمته أن يزود الرأسمالية ببديل عن كل عامل يموت أو يعجز أو يفصل.

تراكم رأس المال، وتراكم عدد العمال، وحقق الرأسماليون ربحاً من جهد كل عامل، فقد رأينا أن كل عامل يعمل تسع ساعات ينال ما يقابل خمساً منها ويؤول الباقي الى الرأسمالي، فاتساع جبهة العمل اذن تحقق زيادة رؤوس الأموال. غير أن الرأسمالية لا يكفيها فائض القيمة الناتج عن زيادة عدد العمال، بل تلجأ في سبيل الربح الى طرق اخرى، منها أن تزيد من ساعات العمل لتزيد ساعات « فائض العمل »، فاذا كان الرأسمالي يحصل على ما يساوي أربع ساعات عمل اذا كانت مدة ساعات العمل تسع ساعات، فان من مصلحته أن تزيد هذه التسعة الى عشرة أو أكثر، وكل ساعة تزيد يكون انتاجها خالصاً له. فقد رأينا أن العامل لا يستفيد الا من خمس الساعات الأولى. وقد كانت ساعات العمل، أيام ماركس، تتراوح بين ثلاث عشرة ساعة وخمس عشرة ساعة ومن تلك الطرق أيضاً، أن يعمل الرأسماليون على تخفيض تكلفة المعيشة، فقد رأينا أن أجر العامل يتحدد بقيمة المواد اللازمة لابقائه قادراً على العمل، وأن ما يزيد عن

هذا القدر يكون ربحاً للرأسمالي . فمن مصلحة الرأسمالي اذن أن تكون تكلفة المعيشة منخفضة، لأن ذلك سيؤدي الى خفض الاجور. وبالتالي زيادة الربح . وتلعب الجمعيات التعاونية الاستهلاكية دوراً ايجابياً في تحقيق هذا . غير أن للرأسمالي وسائله الأخرى في ميادينه الخاصة. فالأطفال والنساء يحتاجون الى كمية أقل مما يحتاجه الرجال الكبار للحفاظ على مقدرتهم على العمل. ولذلك لا يتردد الرأسمالي في تشغيل النساء والأطفال بدلاً من الرجال، فيدفع لهم أجوراً أقل. ويحقق بذلك مزيداً من فائض القيمة.

وضحت الآن المتناقضات وتراكمت . ولم تبق الا الطفرة.

غير أنه قبل الطفرة يوجد الصراع، الذي يولد مع المتناقضات نفسها، ويزيد بتراكمها . كيف يحدث هذا في ظلّ الرأسمالية؟

يقول ماركس، ان اطراد زيادة عدد العمال، وانخفاض الأجور. وحدة بؤسهم يحولهم الى طبقة . والطبقة عند ماركس - ولست أدري كيف يمكن التركيز على هذا بقوة لا تنسى - ليست جموع العمال مهما كثر عددهم. ان مجرد وجود ملايين العمال في بلد ما لا يعني أن ثمة « طبقة » عمال، بل حتى لو لم يوجد في بلد ما سوى العمال فقط فانهم لن يكونوا « طبقة ». الطبقة العاملة عند ماركس هي « العمال منظمين في صراعهم ضد أعدائهم ». ان الطبقة تعني الحركة المناضلة، ولا تعني عدداً من الناس يعيشون في مستوى متقارب، أو متشابه، أو يمتهنون مهنة واحدة، حتى لو كانت مهنة العمل اليدوي. لذلك يقول ماركس انه عندما تصل الحال بالعمال الى ما بيناه، ينظمون أنفسهم في طبقة ضد الرأسمالية، فيكونون النقابات، ويتحدون لرفع مستوى الأجور، وينشئون الاتحادات لتكوين احتياطي يلجأون اليه عند الثورة. ومن حين الى آخر، يصبح نضالهم ضد الرأسمالية صراعاً مكشوفاً، وقد ينتصر العمال، في وقت أو في آخر، ولكن نصرهم يكون وقتياً دائماً، لأن النتيجة النهائية لمعركتهم لا تتوقف على

الانتصارات الوقتية. بل هي مرتبطة بوحدتهم الشاملة. وتلعب سهولة المواصلات دورها في التقريب بين العمال واتصالهم. وهو الاتصال اللازم ليصبح النضال المحلي وحدة نضالية طبقية على مستوى الأمة كلها. ولما كان كل نضال طبقي هو في الوقت نفسه نضال سياسي. فلا يلبث العمال أن يكونوا لهم حزباً سياسياً.

لننقل الباقي من البيان الشيوعي. يقول: « ان تنظيم العمال في طبقة، على هذا الوجه، وبالتالي في حزب سياسي، قد يعرقله النزاع بين العمال أنفسهم، ولكنه سيقوم مرة أخرى أكثر قوة وحزماً واتحاداً. ويستطيع أن يرغم الهيئات التشريعية على الاعتراف بمصالح معينة للعمال، وذلك عن طريق استغلال الانقسام بين الرأسماليين أنفسهم ». « وأخيراً عندما يصل الصراع الطبقي الى الساعة الحاسمة »، « عندما يصبح العمال معدمين، وتصبح علاقتهم بأزواجهم وأولادهم مجردة من الروابط العائلية التي تعرفها الرأسمالية.. عندما تجردهم الرأسمالية من كل ما هو وطني، ويصبح القانون والاخلاق والدين مجرد ستائر تخفي مصالح الرأسماليين. فانهم لن يستطيعوا أن يصبحوا سادة قوى الانتاج في المجتمع الا بالغاء نظام ملكيتها، بل الغاء أي نظام ملكية سابق ليس للعمال شيء يحافظون عليه، ورسالتهم أن يدمروا كل ما كان محفوظاً مؤمناً من الملكيات الفردية ».

ولن يستطيع العمال أن يفعلوا هذا الا بتدمير النظام السياسي، والاستيلاء على الحكم، والغاء الملكية الفردية. عندئذ يكون التناقض الذي تراكم ووصل أقصاه قد حل بأن خرج الى الوجود عالم جديد هو عالم « الشيوعية ».

واين الاشتراكية ؟.

هي تلك الفترة المؤقتة التي تمر بعد استيلاء العمال على السلطة ووسائل الانتاج، وتتم خلالها تصفية الرأسمالية. ان الاشتراكية فترة انتقال لا أكثر ولا أقل. وأين الشيوعيون؟

الشيوعيون ليسوا هم الطبقة العاملة. انهم جزء منها، ولكن أكثر وعياً. ولذلك فهم يقومون بدور الطليعة القائدة. وتكون مهمتهم الأولى أن ينظموا العمال في طبقة، ويقودوا نضالهم ضد الرأسمالية. « ويتميزون عن باقي الطبقة العاملة بميزتين: الأولى: أنهم، خلال الصراع الذي تخوضه الطبقة العاملة في أمة ما، يركزون على أولوية مصالح الطبقة العاملة في جميع أنحاء العالم دون اعتبار للقومية، والميزة الثانية أنهم - دائماً وفي كل مكان - يمثلون الحركة العمالية ككل ». فيما عدا هذا فانهم لا يأتون بجديد، ولا يبدعون من عندهم شيئاً. ان دورهم - كما قال ماركس وانجلز - « مجرد التعبير عن حركة تجري تحت أنظارهم. ان الغاء علاقات الملكية القائمة ليست ميزة تنفرد بها الشيوعية ». والماركسية لا تسمح للشيوعيين، أو غيرهم، بأن يفعلوا أكثر من هذا لأن التطور - كما قال ماركس - ليس أفكاراً مبتكرة، ولكنه نتائج حتمية للقوانين الحديدية التي تحكم تطور المجتمع. فسواء أراد الرأسماليون أم لم يريدوا، وسواء رغب العمال أم لم يرغبوا، سيحدث الآتي: تنتشر الصناعة، ويتراكم رأس المال، ويتركز في أيد قليلة، ويزيد عدد العمال وتستمر أجورهم في الانخفاض، وساعات عملهم في الزيادة، وبؤسهم في الشمول، فينظمون أنفسهم - بقيادة الشيوعيين - في طبقة تصارع الرأسمالية، فتصرعها، وتستولي على السلطة، ثم تلغي الملكية الفردية. انه قدر حتمه التاريخ، وطوبى للذين يسيرون مع التاريخ ولا يقفون ضده.

هذه هي الماركسية، قد نقبلها وقد نرفضها، ولكنها وحدة متكاملة لا تتجزأ ولا تقبل التقسيم. فعلى الذين يقبلونها، وعلى الذين يرفضونها أن يقبلوها جميعاً، أو يرفضوها جميعاً. فلا يمكن أن تكون ماركسياً الا اذا سلمت بأن العمل وحده، دون غيره، هو الذي يحدد قيمة السلعة. ولا يمكن أن تكون ماركسياً الا اذا كان رأيك أنه في ظل الرأسمالية تنخفض الأجور، ويزيد بؤس العمال. ثم يثورون

لتدمير الرأسمالية، وإلغاء الملكية الفردية. كما لا يمكن أن تكون ماركسياً وتناضل على أساس من القومية دون وحدة الطبقة العاملة. أو أن ترجو الخير من غير حكم الحزب الشيوعي قائد الطبقة العاملة كما يقول ماركس. انها سلسلة من حلقات متماسكة، كل محاولة لفك حلقاتها هي في الوقت نفسه تحطيم لها. وكل تعديل أو تطوير أو مراجعة، ستهز الماركسية قبل أن تخلق شيئاً جديداً، حتى لو أسمته «الماركسية الجديدة» كما فعل سوريل وشيرنوف وبازاروف وبجدانوف ومن قبلهم برنشتين الذي أطاح بنظرية فائض القيمة وأراد أن يحتفظ بلقب ماركسي. لقد كان ماركس منطقياً مع نفسه، بل لعل عقله كان من أعظم العقول المنظمة التي أنجبها التاريخ، فجاءت أفكاره متكاملة محكمة. ولم يكن ماركس ليقبل فكرة مهزوزة عنده. ولعل هذا ما منعه من أن ينشر في حياته باقي كتابه «رأس المال»، فلما أن نشر بعد وفاته، تلقفه خصوم ماركس، ووجدوا فيه تلك الثغرات التي حاول أنصاره سدها «بالماركسية الجديدة»، أول مرحلة في الحركة التي تصر على أنها تطوير للماركسية.

تلك هي الاشتراكية الماركسية التي يقال لنا أن ليس ثمة اشتراكية علمية غيرها، وأنه يكفينا، ان كنا نريد اشتراكية عربية، أن نطبقها على الواقع العربي.

كيف؟ ان ماركس نفسه لم يقل كيف تبنى الاشتراكية، لم يخطط مجتمعاً اشتراكياً أو غير اشتراكي.

صحيح أن ماركس وانجلز أوردا في البيان الشيوعي نموذجاً للتطبيق الاشتراكي في عشر نقاط هي:

١ - الغاء ملكية الأراضي واستعمال دخلها في الأغراض العامة.

٢ - فرض ضريبة تصاعدية مرتفعة على الدخل.

٣ - الغاء حق الارث.

٤ - مصادرة أموال المهاجرين والمتمردين.

٥ - تركيز الائتمان في أيدي الدولة عن طريق بنك وطني برأس مال حكومي يحتكر عمليات الائتمان.

٦ - تركيز وسائل المواصلات والنقل في أيدي الدولة.

٧ - التوسع في المصانع وأدوات الانتاج المملوكة للدولة، و اصلاح الأراضي الشاسعة، وتحسين التربة عموماً طبقاً لخطة واحدة.

٨ - التنظيم الموحد لكل أنواع العمل. تجييش الناس في سبيل التصنيع خاصة في ميدان الزراعة.

٩ - الربط بين الزراعة والصناعة، والالغاء التدريجي للتمييز بين المدينة والريف، عن طريق توزيع السكان على مستوى الدولة توزيعاً أكثر مساواة.

١٠ - التعليم بدون مقابل لكل الأطفال في المدارس العامة. الغاء الشكل الحالي لتشغيل الأطفال في الصناعة والربط بين التعليم والانتاج الصناعي.. الخ.

كان ذلك نموذج التطبيق الاشتراكي في البلاد المتقدمة كما رآه ماركس وانجلز سنة ١٨٤٨. وفي سنة ١٨٧٢ قدم انجلز للطبعة الألمانية من البيان الشيوعي بقوله ان النموذج الاشتراكي الذي ورد فيه لم يعد مناسباً.

وهكذا عدنا كما كنا. لا نستطيع أن ننسب الى ماركس الا شيئاً واحداً قاله وأصر عليه: هذا النظام الرأسمالي سيؤدي حتما الى الشيوعية ولم يذكر من ملامح الشيوعية الا الغاء الملكية الفردية وهو وجهها السلبي.

صحيح. أيضاً. أن خلفاء ماركس وأنجلز. وعلى رأسهم لينين الاشتراكي الروسي. قد أكملوا بعض النقص. أو حاولوا أن يكملوه. غير أن هذا جاء عند التطبيق ولنا فيه رأي.

وقبل أن نستطرد. نحب أن نورد ملاحظة هامة على نظرية

ماركس. ان ماركس بنى نظريته على أساس الرأسمالية الحرة. وكان مكملاً للمذهب الحر المطلق كما قال به آدم سميث من قبل. فبمنهجه الجديد، تلقى الخيوط التي كانت في أيدي فلاسفة المذهب الحر. وسار مع الرأسمالية الحرة في خضوعها المطلق لقوانين « المنفعة الشخصية ». و« المنافسة الحرة »، و« العرض والطلب » ليكشف لنا مصير تلك الرأسمالية التي تعيش مطلقة السراح بدون تدخل. وقد كانت غضبة ماركس الكبرى على الاشتراكيين المعاصرين له، لأنهم يتجاهلون القوانين الاقتصادية، ويحاولون الوقوف في وجه الرأسمالية لايقافها، بدلاً من دفعها من الخلف لتقطع طريقها في أقل وقت ممكن. ولكن لا بد أن تقطع هذا الطريق. واذا كانت الماركسية متكاملة ومنطقية، فان نقطة البدء فيها مجتمع تسوده الحرية الفردية بالمعنى الذي نادى به فلاسفة المذهب الحر. وكان سائداً فعلا في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

ان الشيوعية هي حديقة السطح في بناية الرأسمالية القاتم. ولن تصل اليها الا ان ولجت بابها وصعدت درجاتها المظلمة.

٦

وصلنا من العرض الذي سبق الى أن النظريات الاشتراكية. أيا كان صاحبها. لا بد أن تنبع من الواقع الذي تعانيه الشعوب. وقد رأينا كيف كان المذهب الحر معبراً عن واقع غرب أوربا. وكيف حملت اشتراكية أوين الطابع الانجليزي. وكيف كانت الاشتراكية الفرنسية استجابة للواقع الفرنسي. وعندما تجاوزته هلكت في ثورة ١٨٤٨. كما رأينا كيف كانت الماركسية نتيجة للرأسمالية التي كانت سائدة في غرب أوربا. طبقاً لمنهج الجدلية المادية. وكيف أن ذلك المنهج قد طبق على وقائع كانت قائمة في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

ثم جاءت التجربة والتطبيق وقدمتا أدلة أخرى.

٧

أولى هذه التجارب وأعمقها أثراً التجربة الاشتراكية السوفييتية التي بدأت في روسيا سنة ١٩١٧. ففي ذلك العام نجحت الثورة السوفيتية بقيادة لينين في الاستيلاء على السلطة واسقاط القيصرية. في روسيا، البلد الزراعي. الذي لم ينتشر فيه الانتاج الصناعي الكبير. ولم تتراكم فيه رؤوس الأموال. ولم تتركز في ايدي أقلية. ولم تتكون فيه طبقة عاملة. بل لم يكن العمال جميعاً أكثر من جزء صغير فيه. في هذا البلد قامت أول ثورة ماركسية. كيف حدث هذا؟ لا يمكن أن تجد الاجابة في نظريات « فائض القيمة » و« المتناقضات ». المهم أن قد قامت الثورة ونجحت. فاذا كانت محتاجة لتبرير نظري فقد أبدع لها لينين نظرية النمو غير المتكافىء للرأسمالية. أو - كما قال ستالين - الماركسية في عهد الامبريالية وهل كان يمكن للينين أو غير لينين أن يتجاهل أن الثورة الاشتراكية الأولى في التاريخ التي كتب لها النجاح قد تمت على غير ما كان يرى ماركس؟ وهل كان يستطيع الا أن يبررها نظريا؟ فلنسلم على الاقل بأن نظرية لينين كانت وليدة الواقع الروسي. أو حتى الواقع العالمي. الذي لم يدخل في حساب ماركس عندما وضع نظريته. وليسمها الغير « تطويرا للماركسية » ان شاءوا. ولنعد الى الواقع لنرى كيف كانت الماركسية في التطبيق.

نجحت الثورة تحت لواء الماركسية. وكان أول ما فعلته أن وضعت الماركسية موضع التطبيق. والماركسية كما قلنا هي الغاء الملكية الفردية لأدوات الانتاج. فليكن: ففي ٨ نوفمبر ١٩١٧ صودرت كل الملكية الكبيرة بدون تعويض. وآلت الملكيات الزراعية الى مجالس الفلاحين. وفي ١٤ نوفمبر ١٩١٧ خضعت كل المؤسسات

الصناعية والتجارية للاشراف الفعلي المباشر للعمال. ثم تلا ذلك الغاء التجارة الداخلية، وتأميم البنوك، والشركات، وتقرر الاستيلاء على فائض الانتاج عينا.

لقد قضي على الرأسمالية وألغيت الملكية الفردية وتملك العمال أدوات الانتاج. لقد طبقت الماركسية وزال التناقض.

ومضت أربع سنوات. ففي سنة ١٩٢١ وجد لينين العظيم في نفسه الشجاعة الكافية لاعلان فشل التجربة، والغاء ما تم. ففي ٢٩ مارس ١٩٢١ ألغى الاستيلاء على فائض الانتاج عينا. وبعد ثلاثة أيام عادت حرية التجارة الداخلية. وفي ١٧ مايو ١٩٢١ صرح لصغار المنتجين أن يبيعوا منتجاتهم لحسابهم. وفي ٧ يوليو ١٩٢١ ألغى تأميم كل المؤسسات الصناعية التي لا يزيد عدد العمال فيها على عشرين عاملا (عشرين فائض قيمة - عشرين ربحاً لرب العمل بدون جهد وجهداً من العامل بدون أجر - عشرين استغلالاً). وفي ١٠ يوليو ١٩٢١ أتيح للأفراد، والشركات، ان تقيم مصانع مملوكة لها ملكية فردية. وعندما انعقد المؤتمر الحادي عشر للحزب الشيوعي (مارس ١٩٢٢) قال لينين: «قد يكون الواحد منا شيوعياً فاضلاً أميناً مخلصاً لمبدئه، مضحياً في سبيله. ولكنه مع هذا لا يصلح تاجراً، لأنه ليس رجل أعمال. ولأنه لم يتعلم ذلك، أو لا يريد أن يتعلم. ولا يعرف أنه يجب أن يبدأ من ألف باء. هذا الشيوعي الثوري الذي قام بأكبر ثورة في تاريخ العالم، والذي تحدى أربعين دولة لا أربعين قرناً. يلزمه أن يتعلم درساً من سمسار عادي لم يفعل الا الجري عشرات السنين بين بيوت التجارة». وقال «كفوا عن المناقشات البيزنطية، عن العلاقة بين الاشتراكية ورأسمالية الدولة. ولا تنسوا المهمة الأساسية». كانت المهمة الأساسية هي زيادة الانتاج في روسيا بعد أن بلغت حد المجاعة. وأمام ذلك الواقع المؤلم لم يكن لينين من الجمود بحيث يقف عند نصوص الماركسية. لقد كان الناس يريدون أن يأكلوا وأن يلبسوا. وكان تملك العمال أدوات الانتاج

الذي تقول به الماركسية قد أدى الى كارثة. فعادت روسيا الى نوع من الرأسمالية، أي نوع من الاشتراكية على الأصح. ونشر لينين في جريدة كراسنايانوفا في ٢٨ أبريل ١٩٢١ قوله « اننا أغبياء وضعفاء، وقد اعتدنا القول بأن الاشتراكية شيء حسن. وأن الرأسمالية شيء سيء. ولكن الرأسمالية ليست سيئة الا بالنسبة الى الاشتراكية. أما بالنسبة الى القرون الوسطى. حيث لا تزال روسيا متأخرة. فليست الرأسمالية سيئة ». ولم يقم لينين وزناً للمعارضة التي صادفته. فلم يلبث أن منح شركة أمريكية احتكار - نعم احتكار - استغلال بعض الثروات في الأورال. ثم منح حوالي عشرين احتكاراً آخر لشركات انجليزية وألمانية وفرنسية وأمريكية. وبمقتضى مرسوم صدر في ٣ مارس ١٩٢٢ أصبح من المباح أن تؤلف شركات مختلطة. يكون رأسمالها من أموال حكومية وأموال أجنبية. وخضعت أغلب تجارة الخشب وصناعة التعدين لشركات من هذا النوع.

هل كان هذا النظام الواقعي الذي ساد روسيا تحت حكم لينين. والذي سمي « بالنظام الاقتصادي الجديد ». هو الاشتراكية العلمية كما قال بها ماركس؟ قطعاً لا. فحيث يعمل العمال في نظير أجر لدى رب عمل يملك أدوات الانتاج. ويجني أرباحاً من عملهم. لا تكون ثمة اشتراكية ولا شيوعية في منطق الماركسية. وطبيعي أن لينين لم يكن يجهل معارضة النظام الذي طبقه للاشتراكية الماركسية. ولكن الفرق بينه وبين ماركس. أنه كان يحاول تجربة عملية يلعب فيها الواقع دوراً ايجابياً.

وكان الواقع العملي بالنسبة الى لينين هو الاتحاد السوفييتي. بكل ما ينطوي عليه هذا التعبير من طبيعة جغرافية. وتراث فكري وحضاري وتاريخي. كان لينين يعالج قضية الشعوب السوفيتية. بينما كان ماركس يرسم نهاية رأسمالية غرب أوربا في القرن التاسع عشر ومن مجموع الحلول التي طبقها لينين. والتبريرات النظرية لها. تكونت « اللينينية ». ويأبون الا القول بأن اللينينية هي الماركسية

متطورة، وهو تعبير أجوف، لأن أحداً لا يستطيع الزعم بأن نظاماً ما مقطوع الصلة بما سبقه من نظم. وعلى هذا الوجه يمكن القول بأن الماركسية هي الرأسمالية متطورة، وأن الرأسمالية هي الاقطاعية متطورة، ومع ذلك فلكل منها ذاتيتها وخصائصها المميزة. انما الواقع الذي لا شك فيه، أن الثورة الشيوعية التي قامت في روسيا، وحملت الماركسية شعاراً، قد حاولت أن تحقق الاشتراكية الماركسية على الواقع الروسي. وأقصى ما يمكن أن يقال انصافاً للشيوعيين، أن النظرية والواقع قد تفاعلا، فأخرجا نظاماً ليس هو الاشتراكية الماركسية، ولا هو الاقطاعية القيصرية، ولكنه نوع خاص من الاشتراكية تحمل الطابع الروسي. بحيث يمكن تسميته « الاشتراكية السوفييتية »، بدلاً من اللينينية.

وقد تكرر الأمر نفسه أيام ستالين، وظهر تبريراً له ما سمي « بالستالينية ». ثم استمر التطور أو التطوير، وانعقد المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفييتي. وأدان التجربة الستالينية. وهنا يجب أن نقف لحظة. فمن العسير أن ينسب الى ستالين ومولوتوف ومالينكوف... الخ أنهم لم يفهموا الماركسية كما وضعها ماركس، أو اللينينية كما طبقها لينين، بل الذي نسب اليهم حقيقة هو الجمود وعدم التطور. أي أن المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي رأى أن الحلول التطبيقية التي اتبعها ستالين في التنظيم الاشتراكي داخل الاتحاد السوفييتي كانت خطأ. أو بمعنى أدق، أنه لم يكيف الحلول تكييفاً يلائم واقع المشكلات الروسية. فوجه التخطئة أن ستالين لم يخضع للواقع بالقدر الكافي. لذلك أهدرت الستالينية وأدينت، أو على رأيهم ألغيت المرحلة الأخيرة من تطور الماركسية وعادوا الى اللينينية. واللينينية. في تاريخ الاشتراكية السوفييتية تمثل الجرأة على الماركسية. ومعالجة الواقع وفقاً لمقتضياته. وخروتشوف له جرأة لينين. ولكنه عجز عن تبرير جرأته بنظرية من عنده، فتمسك باللينينية. ولم تظهر الى الوجود نظرية خروتشوفية وان كان هو القائل:

« اننا نعيش في عصر طرح فيه تطور الانسانية الاجتماعي، قضية الاستعاضة عن النظام الرأسمالي بالنظام الاشتراكي على الصعيد العالمي. وهذا عصر نضال حاد تفعل فيه الرأسمالية كل شيء، لكي تؤخر ساعة هلاكها المحتمة، بينما لا تدعم الاشتراكية وتطور مكاسبها فحسب، بل تساعد أيضاً جميع الشعوب على تحقيق طموحها المشروع الى التحرر الوطني والاجتماعي والى السلام والتقدم... لقد وضعت الحياة أمامنا مهمة أن نبين للشعوب، في مدى تاريخي قصير، مزايا أسلوب الانتاج الاشتراكي وامكانياته الهائلة. ولتحقيق هذه المهمة، ينبغي لنا، لا أن نوحد قوانا السياسية فحسب، بل أن نوحد أيضاً قوانا الاقتصادية، عن طريق تطوير التعاون، وتقسيم العمل، واستغلال منجزات العلم والتكنيك الحديثين استغلالا فعالا وأفضل من ذي قبل. من الضروري التوصل الى تطور البلدان الاشتراكية بمزيد من السرعة. وهذا الطريق انما اعترفت به جميع الأحزاب الماركسية - اللينينية، وهو معلل ومدعم في الوثائق التاريخية البرنامجية التي صودق عليها في اجتماعي موسكو عامي ١٩٥٧ و ١٩٦٠.

« ومع ذلك يوجد من يقولون عن انفسهم انهم ماركسيون، ويحاولون أن يطعنوا عن طريق التمحك اللفظي، أهم ما استخلصه لينين خاصا بضرورة المباراة الاقتصادية السلمية بين النظامين: نظام الاشتراكية ونظام الرأسمالية، والأهمية الحاسمة لنجاحنا الاقتصادي. فهم اذ يقفون ضد سياسة التعايش السلمي، والمباراة الاقتصادية السلمية، يزعمون أن هذه ليست غير تكرار لنظريات « الاقتصاديين » الذين -كما هو معروف - أولوا النضال السياسي ضد الرأسمالية أهمية من الدرجة الثانية، بينما اعتبروا النضال الاقتصادي المهمة الأساسية للطبقة العاملة.

« غير أن مثل هذا التمحك اللفظي لا يمكن أن يصدر الا ممن لا يفهمون جوهر اللينينية.

« ... ان المباراة الاقتصادية السلمية بين النظامين التي تتحدث

عنها الوثائق المنهجية للأحزاب الشيوعية والعمالية، لا تنفي اطلاقاً، بل تفترض النضال السياسي الطبقي، تخوضه الطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية من أجل الاشتراكية. ولكن نجاح الشعوب الاشتراكية في الجبهة الاقتصادية، هو الذي يخلق أكثر الامكانيات ملاءمة لأجل تطور نضال البروليتاريا في البلدان الرأسمالية في سبيل تحررها الاجتماعي، ولأجل تقوية نضال التحرر الوطني للشعوب. وهذه حقيقة جلية، ومعترف بها عموماً بين الماركسيين.

« وفي الظروف الجديدة، واستناداً الى تحليل عميق للواقع المعاصر، طورت الحركة الشيوعية العالمية هذه الأفكار اللينينية في اجتماع ممثلي الاحزاب الشيوعية والعمالية في موسكو عام ١٩٦٠.

ثم هو القائل: « ان كل بلد اشتراكي يحرز نجاحاً فعلياً في تطوير الاقتصاد، وفي رفع مستوى حياة الشعب، انما يسهم بقسطه الأممي في قضية انتصار أفكار الماركسية ».

وهكذا تطورت « وحدة الطبقة العاملة » و« التناقض العدائي بين الطبقة العاملة والرأسماليين » و« واجب الماركسي في أن يدفع بالمتناقضات الى ذروتها لتحطيم الرأسمالية العالمية » و« أن العمال لا وطن لهم » ... الخ، الى أن واجب الاشتراكيين، في كل بلد اشتراكي، ينحصر في أن يقدموا من نجاحهم في تطوير حياتهم، داخل بلادهم، مثلا يجذب انتباه الآخرين، ويدفعهم الى احتذائه، ووراء كل هذا أفكار تمس قوانين الجدلية المادية وتكشف ثغراتها، كما سنرى فيما بعد.

ووراء مبرره القوي من الواقع، « أو أشد المواد اقناعاً، أي واقع الحياة بالذات » كما قال خروتشوف وهو أن ويلات الحرب العالمية الثانية كانت كافية ليكتفي كثير من الشيوعيين بمشكلاتهم الخاصة وألا يزجوا بأنفسهم في صراع غير وطني، خدمة للنظرية الماركسية. ولهذا دلالة خاصة اذ أنه يحطم جمود الماركسية، ووحدتها، التي طبعتها بها الجدلية المادية.

ولقد جاءت الضربة الأولى من يوغسلافيا. ثم قادها خروتشوف الذي حمل لواء التعايش السلمي بدلا من الصراع الطبقي. وحالف الحكومات الوطنية، وخذل الشيوعية المحلية التي لا تزال متعلقة بأهداب الماركسية. ولعل أنور خوجه زعيم ألبانيا أن يكون صادقاً عندما وصف خروتشوف بأنه أخطر مراجع للماركسية. ومع وقوف يوغوسلافيا في جانب، وروسيا في جانب ثان. والصين وألبانيا في جانب ثالث. تحطمت سمة العالمية التي لا تقوم المركسية بدونها. وانعكس هذا التحطيم علىالاحزاب الشيوعية. فانقسمت. فكانت مذاهب شتى. وفي مواجهة كل هذا لا تزال الماركسية كما فهمها تروتسكي تسود الحركة الاشتراكية في بقاع من آسيا أخصها سيلان.

أيا كانت الاسباب التي أدت الى هذه الفرقة. فقد كانت دليلا من الواقع أن ثمة « شيئاً ما » في الماركسية النظرية يعرضها للاصطدام بالواقع. ويمزقها من الداخل.

تلك هي التجربة الاولى.

والتجربة الثانية في الصين. فقد بدأت الاشتراكية فيها على صورة تختلف عن الاشتراكية الماركسية الى درجة اتهم بسببها ماوتسي تونج بخروجه على النظرية. ومع ذلك لم يلبث الواقع الصيني أن أخضع الماركسيين لأحكامه. فجاءت الاشتراكية الصينية فذة في مميزاتها. اشتراكية بناها وما يزال يبنيها الفلاحون وليس العمال. اشتراكية لم تقض على الرأسمالية الوطنية بل تعاونت معها. اشتراكية تبدع اليوم نظام « الكوميونات » مخالفاً في أصوله وجزئياته تملك العمال أدوات الانتاج كما قال به ماركس. ومخالفاً في أصوله وجزئياته الكولخوزات والسوفخوزات التي يقوم عليها التنظيم الزراعي في الاشتراكية السوفيتية. انها ليست اشتراكية ماركسة. ولا اشتراكية سوفيتية. بل اشتراكية صينية لحماً ودماً. تتبادل مع الاشتراكية السوفيتية تهمة القومية. وهذا حق.

والتجربة الثالثة: هي قصة تطبيق النظام الاشتراكي في دول أوربا الشرقية. فقبل الحرب العالمية الثانية. كانت أغلب هذه الدول تحبو أو تمشي في مدارج الرأسمالية. وفيما عدا ألمانيا وتشيكوسلوفاكيا. كان لا بد من أن تمر سنون طويلة. حتى ينتشر التصنيع ويزداد الرأسماليون قلة وغنى، ويزداد العمال عدداً وفقراً. الى أن تصل الأمور الى ما يسمى «العتبة فيحدث الانفجار. كان لا بد من حدوث هذا، حتى تكون ناضجة للاشتراكية الماركسية. ثم قامت الحرب. ولما أن انتهت. كانت كل هذه البلاد محتلة بالجيوش السوفيتية، كما كانت أوربا الغربية محتلة بالجيوش الأمريكية والانجليزية والفرنسية. وأينما وجدت الجيوش وجد نظام الدولة الغالبة. فأوربا الشرقية أصبحت اشتراكية، واجتثت الرأسمالية من أساسها قبل أن تبلغ دور النضج. استولت الأحزاب الشيوعية - وكانت أقليات ضئيلة - على الحكم، لا لأنها قد نظمت العمال في طبقة وقادت صراعها ضد الرأسمالية، ولكن لأن روسيا أرادت ذلك وكان هذا كله مخالفاً لقوانين تطور المجتمعات الانسانية التي استعملها ماركس للوصول الى الاشتراكية الماركسية. فرأينا اشتراكيات قائمة لم تكن يوماً وليدة تطور اقتصادي أو اجتماعي بالمعنى الذي عرفته الماركسية. بل رأينا ما هو أغرب من هذا؛ الحكومات الاشتراكية في أوربا الشرقية تأخذ من جهود عمالها لتدفع للاتحاد السوفيتي تعويضات الحرب عن جرائم الرأسمالية (رومانيا مثلاً)، وأغرب من هذا على المنطق الماركسي، أن بلداً كألمانيا، التي كان شعبها الموحد في طور متساو من الناحية الاقتصادية والفكرية، تنقسم الى دولة اشتراكية، ودولة رأسمالية. وتقف حدود الاشتراكية عند الخط الذي رسمه المحتلون جميعاً اشتراكيون ورأسماليون. ويتكرر الأمر نفسه في كوريا، فشمال خط ٣٨ مجتمع اشتراكي، وجنوب خط ٣٨ مجتمع رأسمالي. ان ماركس ليتململ في قبره لو نسبنا اليه أنه حلم يوماً بأن خطوط العرض الوهمية حدود لبداية أو نهاية التطور الاشتراكي. ثم

يتكرر الأمر مرة أخرى في فيتنام، وأينا اجتمع الاشتراكيون السوفييت والرأسماليون الامريكيون، في جنيف أو باريس أو غيرهما، رأينا النظم في بلاد لا تمت الى المجتمعين بصلة، تنقلب انقلاباً من اشتراكي الى رأسمالي، أو من رأسمالي الى اشتراكي. وهكذا أثبت الواقع الدولي، فيما بعد الحرب العالمية الثانية، أن «نوعاً» من الاشتراكية يمكن أن ينشأ ويطبق دون سند سوى القوة العسكرية تفرضه وتحميه. القوة العسكرية المسخرة لحماية مصالح قومية، روسية أو أمريكية، والتي تصارعت ولا تزال على حساب الشعوب.

ثم أخيراً، الاشتراكية التي نحب أن نسميها «الاشتراكية الاستعمارية» ونعني بها تلك الاشتراكية التي حمل لواءها، وينادي بها، الاشتراكيون في انجلترا وفرنسا من خلفاء أوين وفورييه. وجد هؤلاء الاشتراكيون أنفسهم في بلاد مفعمة بالرخاء، يتقاضى العمال فيها أجوراً لا تخطر بأحلام زملائهم في بلاد العالم، ويعيشون في مستوى يصبو اليه حتى الرأسماليون في أغلب بلاد أفريقيا وآسيا، ومع ذلك فقد كانوا يوماً أصحاب نظريات اشتراكية قائم منطقها على بؤس العمال وظلمهم، وعلى التناقض بين مصالحهم ومصالح الرأسماليين، أي على التناقض بين الرأسمالية والاشتراكية، فما الذي حدث؟ عندما تغير واقع العمال، قال حزب العمال البريطاني، حامل لواء الاشتراكية، في كتاب نشره تحت عنوان «اشتراكية القرن العشرين» «ان أكبر تحد للاعتقاد القديم بتناقض الرأسمالية والاشتراكية، جاء من النجاح الذي أحرزه الاصلاح التطوري... واذا كان الرأسماليون قد رأوا أنه من المناسب أن يبعدوا في التطبيق عن مثلهم النظرية، فكذلك فعل الاشتراكيون الذين أرادوا أن يصنعوا شيئاً أكثر من مجرد الحديث عن المستقبل. وخطوة خطوة اقتلعت أكثر مساوىء الرأسمالية في خلال الاتفاقات الجماعية، والخدمات الاجتماعية، واتساع نطاق الضرائب، وانتشار المؤسسات التعاونية والمحلية، وفوق هذا القضاء على البطالة، فتغيرت حياة العمال بالرغم من أن رأس المال الفردي لا

يزال قائماً... وبينما اتجه الرأسماليون الى قبول الوضع الجديد بل والادعاء بأنه من انتاجهم، انقسم الاشتراكيون وأحاط بهم الغموض:

فلو ان الرخاء المادي، وزيادة الانتاج، هي ميدان المنافسة بين الرأسماليين والاشتراكيين، لأصبحت قضية الاشتراكيين على أحسن فروضها غير رابحة». اذن فلواء الدفاع ضد الفقر الذي رفعه الاشتراكيون ونسجوه من نظرياتهم قد سقط فلم يعد ثمة فقر في انجلترا. ونعني الفقر الذي نعرفه في بلادنا، وفي بلاد كثيرة من حولنا، لأن الفقر قد تغير معناه عند الاشتراكيين الانجليز، وحدده كروسلاند الاشتراكي الانجليزي، بأنه الحد الذي يسمح للاسرة التي تتألف من خمسة أفراد مثلاً، بانفاق ٦ شلنات و٨ بنسات على الشراب والدخان والهدايا والكتب والترويح عن النفس، وفي فرنسا لم يختلف الأمر، فحتى أندريه فيليب الاشتراكي الفرنسي، الذي أدان بشجاعة العدوان الفرنسي على مصر وفي الجزائر، ورثا الاشتراكية التي غدروا بها في كتاب حمله هذا العنوان، يبدأ كتابه باعلان أن التأكيدات الماركسية لا تتفق مع الواقع الذي نلمسه في المجتمعات الصناعية المتقدمة، ثم قال: «يتخذ النمو الاقتصادي في البلاد يوماً بعد يوم الشكل المزدوج للاستثمار العام، الذي تسحب المنشأة بموجبه من أرباحها المبالغ اللازمة لكفالة اتساعها، بدلاً من توزيع الأرباح على المساهمين. وفي هذه الظروف، تلعب الملكية دوراً متضائلاً في الخلاف بين الطبقات، تلك الخلافات التي يحددها أكثر من ذلك، اختلاف الدخل، ولا سيما طرق استخدام هذا الدخل. ان ما يثير احتجاج أغلبية السكان، ويثير المنازعات الاجتماعية، انما هو المصروفات التي تتعلق بالاستهلاك ولا سيما المصروفات التي تصرف بغرض التباهي».

وهكذا أصبحت معركة الاشتراكية في انجلترا وفرنسا منصبة على كيفية توزيع الرخاء بين العمال وأصحاب العمل، ولكن بشرط أساسي، هو أن يظل الرخاء قائماً. والواقع أن أزمة الاشتراكيين في

فرنسا وانجلترا ناتجة من نقطة واحدة هي: أن أحداً منهم لا يريد أن يعترف. - صراحة على الأقل - بأن الرخاء الذي يتنازعون عليه. والذي رفع مستوى معيشة العمال هناك. هو حصيلة تراكم الثروات عندهم على مدى تاريخهم الاستعماري. ان كل قيمة عندهم اكتسبت ثمانين في المائة منها من جهود سكان المستعمرات. ولو كان الاشتراكيون هناك اشتراكيين حقاً. لكان حتماً أن يبدأوا برد المسلوب الى أصحابه. أو ايقاف عملية السلب على الأقل. غير أن هذا كان سيؤدي حتماً الى انهيار المستوى المعيشي للعمال وللاشتراكيين وللشيوعيين. وللخروج من هذا المأزق أصبحت الاشتراكية هناك اشتراكية خاصة، هي التي أسميناها «الاشتراكية الاستعمارية». ومؤداها أن تكون ذات وجهين؛ فهي اشتراكية ماركسية. أو نقابية. أو فابية، تناضل لمزيد من الكسب داخل بلادهم. وعدوانية استعمارية، أو على الاقل سلبية رجعية، بالنسبة الى قضايا تحرر المستعمرات. على الوجه الأول يناضل الاشتراكيون نضالا اشتراكياً. وعلى الوجه الثاني لم تتردد الاشتراكية الفرنسية في التحالف مع الرأسمالية الانجليزية في شن عدوانهما الغاشم على مصر ١٩٥٦. وعلى هذا الوجه أيضاً تحالف الشيوعيون والاشتراكيون الفرنسيون مع الرأسمالية الفرنسية في المذبحة التي أجروها معاً في الجزائر غداة الحرب العالمية الثانية، حيث أبادوا ٤٥ ألف جزائري: لأنهم نادوا بالاستقلال. وأعلن أتيين فاجون عضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي أنه يرى وجوب قيام علاقات دائمة بين فرنسا والجزائر ضمن اتحاد فرنسي حقيقي. وأدانت جريدة «الاومانيتية»، لسان الحزب الشيوعي الفرنسي، ثوار الجزائر، وطالبت بعقاب «الزعماء القوميين الذين خدعوا - عامدين - الجماهير المسلحة، خادمين بذلك مصالح الاسياد المائة، في سعيهم لايجاد قطيعة بين السكان الجزائريين وشعب فرنسا». ولم يتغير موقف الماركسيين الشيوعيين في فرنسا الى أن تغير الواقع، أي الى أن

أصبح واضحاً أن محاولة الاحتفاظ بالجزائر فرنسية، واستمرار الحرب تهددان رخاء الفرنسيين بما فيهم العمال. عندئذ رفع حرج الواقع، وتذكر الشيوعيون الماركسيون في فرنسا وحدة الطبقة العاملة فأصبحوا أكثر ايجابية. ولكن الحجة التي أقنعتهم، وأخرجتهم من سلبيتهم، لم تكن صلابة النظرية الماركسية، بل مرارة الواقع الذي خلقه أبطال الجزائر. وهي حجة لم تقنع الشيوعيين فقط، بل أقنعت الرأسماليين أيضاً، فانتهت الحرب الجزائرية.

وهكذا لم تكن المسألة في انجلترا وفرنسا مسألة أي النظريات الاشتراكية أكثر علمية، وأكثر منطقاً، ولم يكن من الممكن أمام واقعهما الاستعماري أن تقوم فيهما الا تلك الاشتراكية التي ينادي بها الانجليز والفرنسيون: الاشتراكية الاستعمارية.

٨

كل تلك التجارب المختلفة، المتميزة، كانت في الحقل الاشتراكي، أي في ذلك الحقل الذي وضع ماركس - طبقا لمنهجه العلمي - أساسا لحرثه، وشق قنواته وبذر بذور الاشتراكية فيه. ومع ذلك، لم يغن ما قاله ماركس عن أن تزرع كل أمة حقلها الاشتراكي على الوجه الذي تستلزمه تربتها الخاصة. على هذا أبدعت كل أمة اشتراكيتها.

بقيت، بعد هذا، عشرات القضايا الانسانية التي لم يكن لماركس قول حاسم فيها.

بقيت قضايا التحرر الوطني من استعمار البلاد المتقدمة، واختبار الشعوب الحرية. وهل ترضى أية دولة فقيرة في آسيا أو أفريقيا أن تكون ولاية من الولايات المتحدة الأمريكية، أو جمهورية من الجمهوريات السوفييتية، ولو كان في هذا رخاء كرخاء الامريكيين، وقوة كقوة الروس؟.. وبقيت قضايا الأمم التي لا تزال في مراحل البداوة الأولى. وهل تقبل أية أمة أن تؤجل مستقبلها الاشتراكي

حتى تخوض تجربة الاقطاع والرأسمالية؟.. وبقيت قضايا القومية في الأمم التي تدرك وحدة وجودها، فتريد أن تتحد، أو أن تلغي تمزقها القومي. وهل تقبل أية أمة في الارض أن تتخطى وجودها لتناضل في سبيل طبقة عالمية عاملة أو غير عاملة؟.. وبقيت قضايا الدين. وهل يقبل مئات الملايين من البشر أن يتخلوا عن معتقداتهم لأن سلوك الكنيسة في أوروبا لم يكن يعجب ماركس؟.. وبقيت قضايا الانسان كانسان، ومكانه من الطبيعة، وحريته التي تكاد المدنية الاوروبية أن تكون تآمرا عليها، من أول المادية الى آخر الوجودية. وهل يكفي، لينسى الانسان أنه انسان، أن يقال له انك جزء من الطبيعة، وأن الطبيعة خاضعة لقوانين حتمية؟.. وبقيت قضايا الاخلاق. وهل يكفي أن نعرف علاقات الانتاج في مجتمع ما، لنعرف بذلك لماذا يلتزم ملايين البشر في مجتمعات شتى قواعد في السلوك يثيرهم الخروج عليها؟.. هل تفسر علاقات الانتاج لماذا كان الكذب رذيلة في أركان الارض جميعا؟.. وأخيرا وليس آخرا، بقيت قضايا العلاقات بين الشعوب، وهل تستطيع الجدلية المادية أن تفسر الخلاف الذي أصبح أو كاد أن يصبح عدائيا - بين الصين والاتحاد السوفييتي؟ لقد أعلن الطرفان ما أخفياه طويلا، وهو أن خلافهم غير قائم على معرفة الظروف، ولكن على أساس عقائدي، أي أنهم مختلفون في المنهج الفكري العلمي الذي يقدرون على أساسه الظروف، ويحددون على ضوئه مواقفهم. قد يدعي كل منهم أنه الجدلي المادي الماركسي اللينيني الأصيل. وان خصمه مثالي بورجوازي انتهازي. وكذلك يقولون. ولكن المهم، هل تفسر الجدلية المادية الماركسية اللينينية... الخ، ظاهرة الخلاف ذاتها؟ لقد حاول الشيوعيون والماركسيون أن يفسروا كل شيء على ضوء الجدلية المادية. ولكنهم لم يستطيعوا أن يفسروا تمزقهم الداخلي، الذي بدأ واستمر ولا يزال قائما منذ أن وجد ماركس على المستويين النظري والتطبيقي كليهما. مع أن تلك ظاهرة «طبيعية» لا يستطيع أن يجحدها أحد من

الشيوعيين أو الماركسيين وخاصة في الوطن العربي.

٩

ما معنى كل هذا؟..

معنــاه، أولا، أن واقـع كـل أمـة يبـدع اشتراكيتـه، وأن « اشتراكيتنا تنبثق من واقعنا » كما اختارت أن تقول جماهير الشعب العربي التي يضيق بمنطقها أدعياء الثقافة.

ومعناه، ثانيا، أن ثمة ظواهر اجتماعية طرحها ويطرحها يوميا الواقع المعاصر. لم تستطع الجدلية المادية أن تقدم لها تفسيراً موحدا. فاختلف فيها الاشتراكيون.

ومعناه، ثالثا، أن ثمة انفصاما تتسع شقته بين النظرية العلمية التي أبدعها ماركس منذ أكثر من قرن، وبين التطبيق الاشتراكي في القرن العشرين. لقد وجد الانفصام منذ البداية. ثم عبر عن وجوده في جزئيات محدودة. اتسعت. حتى أصبحت اجتهادات الاشتراكيين اليوم تجرى في وادي التطبيق دون ضابط علمي. بينما تعيش النظرية في كتب التاريخ بعيدة عن حياة الناس.

ولقد بدأ ماركس ذلك الانفصام عندما زعزع فيما نشر من كتابه « رأس المال » بعد وفاته صلابة نظريته في فائض القيمة. فبعد أن كانت في الجزء الأول حاسمة في أن العمل هو الذي يحدد قيمة السلعة، وكانت بذلك نقطة انطلاق صالحة لتطبيق الجدلية المادية على الرأسمالية والانتهاء بها الى ما انتهى ماركس. أصبحت القيمة في الجزء الثالث من كتابه تتحدد. لا بالعمل المبذول في السلعة فعلا. بل بالعمل اللازم اجتماعيا لانتاجها. الذي يتحدد بدوره طبقا لما تقتضيه ظروف المجتمع في توزيع الطاقة العاملة على فروع الانتاج المختلفة. لأن – هكذا يقول ماركس – « الشرط الأول هو قيمة المنفعة والحاجة الاجتماعية للسلعة ».

ومن هذه النقطة. انطلق الماركسيون: برنشتين وسوريل

ولابريولا وخلفاؤهم « يطورون » الماركسية في الاقتصاد حتى أحالوا كتاب « رأس المال » الى مجرد وثيقة تاريخية .

والواقع أن ماركس نفسه لم يكن جامدا ، الى حد اعلانه أنه ليس ماركسيا .

واشترك انجلز في التعبير عن هذا الانفصام بمنتهى الوضوح في المقدمات التي كتبها بعد وفاة ماركس، للطبعات المختلفة من البيان الشيوعي . فأوصى في تقديمه الطبعة الألمانية سنة ١٨٧٢ بعدم التركيز على أجزاء منه لأن الظروف قد تغيرت . وفي تقديمه الطبعة الانجليزيه ١٨٨٨ أسماه « اشتراكيا » وفسر تسميته بالبيان « الشيوعي » بقوله: « لم نكن نستطيع أن نسميه « اشتراكيا » عندما كتب . ففي سنة ١٨٤٧ كان المقصود بالاشتراكية، من ناحية، أنصار النظم المثالية كأتباع أوين في انجلترا وأتباع فوربيه في فرنسا ، وقد تحول كل منهم الى مجموعات صغيرة تموت تدريجيا ، ومن ناحية أخرى، زمرة بالغة التباين من أدعياء الاشتراكية، كانوا يلجأون الى مختلف وسائل التلفيق في الدعوة الى الحد من المآسي الاجتماعية، دون المساس برأس المال والربح وكانت كل من الفئتين من خارج حركة الطبقة العاملة، وتتطلعان في الغالب الى تأييد « المثقفين ». وكلما اقتنع قسم من الطبقة العاملة بعدم كفاية مجرد الثورات السياسية، وطالبوا بضرورة احداث تغييرات اجتماعية شاملة، أسموا أنفسهم شيوعيين . ولقد كانت نوعا بدائيا خشنا وغريزيا من الشيوعية، ومع ذلك فقد كانت تمس النقطة الجوهرية، وكانت من القوة في الطبقة العاملة بحيث أخرجت الى الوجود شيوعية خيالية في فرنسا .. وهكذا كانت الاشتراكية في سنة ١٨٤٧ حركة الطبقة الوسطى، وكانت الشيوعية حركة الطبقة العاملة... ولما كان رأينا منذ البداية أن: « تحرر الطبقة العاملة يجب أن يكون من صنع الطبقة العاملة نفسها »، فلم يكن من الممكن الشك في أي الاسمين نختار... ».

وعلى أساس أن « تحرر الطبقة العاملة يجب أن يكون من صنع الطبقة العاملة نفسها » دون تطلع الى تأييد « المثقفين » أو تعويل على

« الفلاحين » لم ير انجلز - عندما قدم للطبعة الروسية من البيان الشيوعي سنة ١٨٨٢ - في الثورة تندلع في المجتمع الروسي الزراعي سوى اشارة لثورة « الطبقة العاملة » من غرب أوروبا.

وعندما نلاحظ نجاح الثورة الاشتراكية في روسيا، وثورة الفلاحين الاشتراكيةفي الصين، وقيادة « المثقفين » من أمثال لينين وماوتسي تونج الثورات الاشتراكية، ندرك الى أي مدى وصل الانفصام بين النظرية والتطبيق. واذا قال واضعو كتاب « أسس الماركسية - اللينينية » ان على كل العمال والعاملين سواء كانوا شيوعيين أم اشتراكيين ديمقراطيين أم أعضاء في منظمات خاضعة لنفوذ الكنيسة، أن يوحدوا جهودهم، ولو بغير قيادة الشيوعيين، لأن مصلحتهم مشتركة، فانهم لا يفعلون سوى تأكيد بعد الشقة بين ما يقولونه وما قاله ماركس وانجلز من قبل.

قلنا ان ماركس لم يكن جامدا.

كذلك لم يكن انجلز جامدا الى حد أنه أعلن في تقديمه لما كتبه ماركس عن « الصراع الطبقي في فرنسا »: « لقد أثبت التاريخ أننا كنا، وكان كل الذين يفكرون مثلنا مخطئين ».

وهو الذي قال عن اسناد التطور الى العامل الاقتصادي وحده: « كان علينا أن نؤكد المبدأ الأساسي أمام أعداء ينكرونه، ولم يكن يتوافر لنا دائما المكان والزمان المناسبان للاعتراف للعوامل الأخرى بأنها تسهم في التطور بالقدر المناسب ».

والحق أيضا، انصافا للذين أنصفوا أنفسهم أو يحاولون، أن فئة كبيرة من الشيوعيين ومن الماركسيين، وعلى رأسهم واضعو « أسس الماركسية - اللينينية » من مفكري الاتحاد السوفييتي، يحاولون جهدهم أن ينفوا عن الماركسية الجمود، بأن يفلتوا هم من جمودها « ويتهمون رفاقهم من مفكري الصين بالجمود والتمحك اللفظي والاحتجاج بأقوال قيلت منذ قرن ». وتلك معركة خاضها من قبل لينين ضد اليساريين، ثم ضد اليمينيين، ثم ضد نفسه فيما كتب قبل الثورة وما فعل بعدها، الى أن أصبحت طريقته في تفسير الماركسية

وتطبيقها مذهبا يحمل اسم « اللينينية ». وخاضها ستالين ضد تروتسكي وزمرته، وتفتك الآن بوحدة الجبهة الشيوعية وتمزق أحزابها في أنحاء الارض. وفوق هذا كله تهدد ثقة الجماهير بالاشتراكية.

وهذا هو ما يهمنا.

اننا نقول ببساطة لكل الذين يهمهم مستقبل الاشتراكية:

ان الانفصام بين الجدلية المادية كأساس علمي للاشتراكية. وبين التطبيق الاشتراكي. « ظاهرة اجتماعية » يجب أن تدرس موضوعيا وعلميا، حتى لا تهدد المستقبل الاشتراكي جميعه. وان دراستها الموضوعية العلمية تقتضي ألا ننكرها فتلك مثالية أولى. وتقتضي ألا نتخذ منها موقفا مبنيا على التقدير الشخصي فتلك مثالية أخرى. وان الاشتراكيين أمام أمرين: اما أن يتجمدوا فيصبحون في صفوف الرجعية، واما أن يلوذوا « بالتجربة والخطأ ». فيفقدون الأساس العلمي للاشتراكية.

ونقول ببساطة ايضا: لا جدوى من التحايل.

ان كثيرين يجادلون في جدوى الفلسفة الماركسية أو الجدلية المادية. يقولون ان الاشتراكية الماركسية كانت تطبيقا للجدلية المادية على وقائع عاصرت ماركس وغير قائمة الآن. فاذا صح أن تغير الظروف قد يؤدي الى تغيير الحلول الاشتراكية. فلا يمكن أن يؤخذ هذا دليلاً على أن المنهج الفكري الماركسي أو الجدلية المادية قاصرة عن أن تصلح منهجا للدراسة والتطبيق في كل مكان وزمان. ونحن نقبل هذا التراجع. ونقول معهم ان عيوب التطبيق قد تكون انحراف لا يعيب المنهج. ولكننا لا نسلم معهم بأن ماركس قد أخطأ في تطبيق الجدلية المادية على النظام الرأسمالي بالذات.

وقد رأينا من قبل كيف طبق ماركس قوانين الجدلية المادية على قوانين الرأسمالية. فتتبع تطورها حتى انتهى بها الى الشيوعية. فاذا كان المستقبل قد وقع على غير ما انتهت اليه دراسة ماركس. أو كانت الشيوعية لا تعجب بعض الماركسيين مصيرا. فلا يمكن أن تتهم الظروف. فالجدلية المادية نظرية « علمية » كانت غايتها الوحيدة أن

تحدد على أي وجه ستكون ظروف المستقبل. والحتمية هي مميز القوانين العلمية. فان جاءت الظروف مغايرة لمنطق النظرية:

فاما أن يكون ماركس قد أخطأ في فهم وتطبيق قوانين الجدلية المادية.

واما أن يكون قد أخطأ في فهم قوانين الرأسمالية.

واما أن يكون المنهج الذي اتبعه في دراسته (الجدلية المادية) خاطئا.

وعلى الذين يريدون أن يفعلوا شيئا غير التحايل اللفظي أن يختاروا ما يريدون.

أما عندنا فماركس مبدع الجدلية المادية والمرجع في اختيار قوانينها وتطبيقها. وعندنا أيضا أن ماركس من أفضل من وعوا قوانين النظام الرأسمالي التي لم تتغير قط. فلا يمكن أن يكون العيب في فهم ماركس الجدلية المادية، ولا في فهمه قوانين النظام الرأسمالي، ولا في وقوع المستقبل على غير ما انتهى اليه ماركس؛ لأن هذه هي الظاهرة التي نبحث لها عن مبرر. لا يبقى بعد هذا الا ان يكون العيب في الجدلية المادية ذاتها كمنهج انتهجه ماركس فلم يصل به الى الحقيقة. لقد كان اعجاز ماركس في تطبيق الجدلية المادية هو الذي وجه نظرنا أول الأمر الى أن مثل هذا الرجل الفذ لا يمكن أن يكون مسئولا عن النتائج التي أدى اليها تطبيق منهجه، وكذبها الواقع أن هذا دون مستواه بكثير. فلا بد أن تراجع الجدلية المادية - وقلما روجعت مراجعة جادة غير مغرضة - لكي نعرف أن ماركس لم يخطىء في القياس، وأن الخطأ في المقياس ذاته، ولعل الخطأ الأساسي الذي يمكن أن ينسب الى ماركس، أنه قدر المستقبل دون حساب وجوده نفسه، فقد كان وجوده أحد العوامل الرئيسية التي شكلت المستقبل على غير ماتوقعه. ومع ذلك، فان هذا عيب في المنهج الذي لا يحسب للانسان حسابا، ولو كان انسانا عظيما كماركس.

وفيما يلي من فصول سنرى كيف كان هذا، على أساس من دراسة المنهج الفكري. وسنرى أن تصحيحا بسيطا في ظاهره لقوانين الجدلية المادية، لم تتوافر أسبابه الا في القرن العشرين، أقام المنهج الفكري على وجه يجيب به عن كل ما عجزت الجدلية المادية عن ان تقدم عنه اجابة صحيحة، ويفسر لماذا وقع المستقبل على غير ماتنبأ به ماركس

ويخرج الكثيرين من حيرتهم، وتناقضهم، ثم يقدم لنا دليلا من النظرية - بعد دليل التطبيق - على أنه يمكن أن توجد اشتراكية عربية، بل لا يمكن أن توجد الا اشتراكية عربية في الوطن العربي.

لماذا نقول كل هذا؟

لأننا في الوطن العربي، مقدمون على صنع تجربتنا الاشتراكية. لأننا نريد أن نبني الاشتراكية العربية، ولكن كثيرا من الجامدين ينكرون علينا أن نصنع تجربة خاصة بنا وأن ننطلق من واقعنا، ويحاولون - ماوسعتهم المغالطة - أن يفرضوا على الفكر العربي والسياسة العربية، نظريات وحلولا قرءوها في كتب وضعت لهم في أماكن بعيدة عنا، واستمدت مادتها من واقع غير واقعنا.

لأننا، ونحن نبني الاشتراكية العربية، نريد، ويجب، أن نستفيد من التراث الاشتراكي كله، من الخطأ ومن الصواب، من النجاح ومن الفشل. وأن نعوض تخلفنا بأن نقدم الى كل المتطلعين الى الاشتراكية، تجربة غنية، متحررة من الولاء للذين اكتسبوا ولاء شعوبهم عن طريق قيادة نضالهم الخاص. ولكن كثيرا من الجامدين يريدون أن يفرضوا على تجربتنا أن تكون امتداداً، وتكراراً، لما سبقها من تجارب، ويفرضون علينا ولاء لا حَقَّ لأحد فيه، ويرهبوننا فكريا بنوع من الكهانة والجمود.

لأننا لا نستطيع أن نتجاهل ما تطرحه أمتنا من مشكلات خاصة بها. ولا نستطيع أن نتجاهل ما تعبر عنه جماهير وطننا الكبير. ولكن كثيرا من الجامدين يحاولون أن يحتالوا علينا تحت ستار العلمية التي لا علمية بعدها، والاشتراكية التي لا اشتراكية غيرها. انهم ينكرون علينا الحق في بناء «الاشتراكية» ويرددون كالببغاوات ما هي تلك الاشتراكية العربية؟.

مهلا . .

قبل أن نعرف ما هي الاشتراكية العربية، يجب أن نعرف الأسس التي تقوم عليها، فاننا نريد أن تكون اشتراكية علمية.

كيف؟...

الفصل الثاني

جدل الإنسان

جدل الإنسان

١

يمكن أن توجد اشتراكية عربية، بل لا يمكن أن توجد الا اشتراكية عربية في الوطن العربي..

فليكن، وبعد؟

أكاد أسمع هذا الاعتراض المتبرم، كأن التسليم بالحقيقة التي وصلنا اليها شيء غير ذي خطر. أبدا وباصرار، أقول اننا بذلك نكون قد حققنا نصف انتصار الحركة الاشتراكية العربية. نكون قد تخلصنا نهائيا من ذلك الكابوس الضاغط على أفكارنا المقيد لحركتنا. نكون قد وجدنا أنفسنا وعرفنا طريقنا. نكون قد تسلمنا زمام مصير أمتنا، وتحملنا مسئولية تحقيق هذا المصير. نكون قد استرجعنا حقنا - وحدنا - في التصدي لبناء الاشتراكية. نكون قد اكتسبنا مع هذا الحق المقصور علينا الجرأة والصلابة اللازمتين لمواجهة التيارات الرجعية والعميلة والمنحرفة. نكون قد حصلنا على منبع القوة والاصرار اللازمين لبناء الاشتراكية من ايماننا بأننا نناضل في سبيل غاية منتصرة. نكون قد حددنا موقفنا وعرفناه، ولن تختلط علينا الأمور بعد هذا، ولن يخلطها علينا أحد.

اننا لم نبن الاشتراكية العربية بعد، بل نحاول أن نبنيها، أي أننا عند نقطة الانطلاق، وكل شيء يتوقف على الاتجاه الذي نختاره، فهل ثمة ما هو أهم من معرفة الى أين نسير؟ وقد عرفناه. اننا منطلقون الى تحقيق اشتراكية عربية متميزة عن النماذج الاشتراكية الأخرى، في النظرية وفي التطبيق.

فالاشتراكية العربية، اذ هي مصير، لم تعد محل جدل ومناقشة، ولكن ثمرة مرتقبة تتطلب بذل الجهد المنظم للوصول اليها. ان المسألة

الآن لم تعد التأكد من مولد الاشتراكية العربية، ولكن معرفة كيف يكون الوضع أقل ألما، كما قال ماركس. وفي سبيل هذا، فلتبذل الجهود، بدون خوف. وفي سبيل هذا «لتتفتح مائة زهرة» كما قالوا في الصين.

وكل ما فات من حديث، وكل ما يجيء، ليس سوى اجتهاد في غرس بذرة، لعلها أن تنبت زهرة في باقة الاشتراكية العربية. انه اجتهاد متحرر من كل خوف، وخاصة الخوف من الكلمات الكبيرة كالطبول.



كيف ننفذ الاشتراكية العربية؟

قبل التنفيذ، يجب أولا أن نعرف كيف نفكر.

المسألة بسيطة. هكذا يقولون: اما أن تكون ماديا أو مثاليا. ولست أتصور قولا يتضمن احتقارا للانسان أكثر من هذا القول سوى أن نقول له انك عبد. قد ننتهي الى أن نكون ماديين أو مثاليين، ولكن أن تفرض علينا البداية، فهو استفزاز لا يسعنا الا أن نرفضه. نرفض أن توضع عقولنا منذ البداية في قوالب مصبوبة. فاذا كنا نريد أن نفكر، فيجب أن نحتفظ لأنفسنا بحرية التفكير - على الأقل - والا فلماذا نفكر على الاطلاق؟

وردا مباشرا للاستفزاز، سنناقش تلك القضية: اما أن تكون ماديا أو تكون مثاليا.



فلنعرف أولا ماذا يعنون بالمثالية وبالمادية، ولننتهز الفرصة لنعرف ماذا تعني بعض التعبيرات الأخرى التي يشيع استعمالها في

الكتابات العلمية أحيانا، وتستعمل ستارا للادعاء العلمي في كثير من الأحيان. مجرد معرفة أو تعريف، دون الحكم لها أو عليها، الى أن نلتقي بها حيث مجال الحكم والتقدير. ولنرجع في هذا الى كتابات الاشتراكيين حتى لا نفتح بابا للسفسطة حول مدلول الكلمات.

يقول افاناسييف في كتابه «الفلسفة الماركسية»:

«اذا تأملنا العالم حولنا فسنلاحظ أن الأشياء والظواهر اما مادية، أو مثالية روحية. وتشمل الأشياء والظواهر المادية كل ما هو موجود بذاته خارج عقل الانسان، وغير متوقف عليه: (الأشياء والحركة على الأرض وعدد لا نهائي من الأجسام في الكون... الخ). ومن ناحية أخرى فان كل ما يوجد في وعي الانسان، وكل ما يدخل في مجال نشاطه الذهني: (الافكار والاحاسيس والعواطف) يدخل في مضمون المثل أو الروح.

«ما هي الصلة بين المادي والروحي؟ بين العلم الخارجي والفكر؟ هل المادة تخلق الفكر أو أن الفكر يخلق المادة؟.

ان طبيعة هذه الصلة، وعلاقة الأفكار بالموجودات، أو علاقة ما هو روحي بما هو مادي، تمثل المسألة الأساسية في الفلسفة، اذ يتوقف على معرفتها حل كافة المشكلات الفلسفية الأخرى، مثل وحدة العالم، ونوع القوانين التي تحكم تطوره، وماهية المعرفة وكيفية ادراك العالم،... الخ. ولما كان لا يوجد في العالم شيء غير ما هو مادي، أو ما هو فكري أو روحي، فلا يمكن تكوين فكرة فلسفية، وادراك العالم ككل، قبل حل هذه المسألة الأساسية.

«ولهذه المسألة وجهان:

«أولهما حل مسألة أيهما وجد أولا: المادة أو الفكر؟ هل المادة تخلق الفكر أو العكس؟

«ثانيهما: هل تمكن معرفة العالم؟... هل يمكن للعقل البشري أن يقتحم الطبيعة وأن يكشف تطورها؟

« ... ان الفلاسفة الذين يذهبون الى أن المادة وجدت أولا، وأن الفكر وجد تاليا لها، أي أن الفكر من ناتج المادة، ماديون. وتكون المادة في رأيهم أزلية لم يخلقها أحد، ولا توجد أية قوة فوق الطبيعة أو خارج العالم. أما عن الفكر فهو نتيجة التطور التاريخي للمادة. انه خاصة لجسم مادي مركب تركيبا معقدا وغير عادي هو مخ الانسان.

« أما الفلاسفة الذين يذهبون الى أن الروح أو الفكر وجد أولا، فهم مثاليون. وفي رأيهم وجد الفكر قبل وجود المادة وأوجدها، فهو الأساس الأول لكل ما هو موجود ».

هل توجد مذاهب أخرى؟

نعم، كثير كثير، لم ينقطع سيلها بعد.
منها كما يقول واضعو « أسس الماركسية - اللينينية »:

« فلسفات لا تقبل أولوية المادية أو أولوية الفكر. انها الفلسفات الثنائية التي تهدف الى اثبات أن للعالم أساسين منفصلين ومختلفين في طبيعتهما اختلافا مطلقا: المادة والروح.، الجسم والعقل. الطبيعة والفكر. وقد كانت تلك نظرة ديكارت ».

ومنها:
« الفلسفة الوضعية... والوضعيون يعلنون أنهم غير ماديين وغير مثاليين ولكنهم باحثون عن الحقائق عن طريق التجربة ». انهم - كما يقولون - رجال علم وان العلم « يجب أن يكتفي بتلك الحقائق التي تصلح أن تكون موضوعا للملاحظة، وألا يبحث فيا وراءها سواء كان ماديا أم روحيا..

ومنها... غير أنه ينبغي أن نتوقف، حتى لا ينقلب البحث الى سرد لتاريخ الفلسفة. ونتوقف لنسأل: ما أهمية أن يكون الانسان ماديا أو مثاليا...؟
يجيب مؤلف « الفلسفة الماركسية »:

« يحدد الناس في طلبهم المعرفة، أو في نشاطهم العملي أهدافا

معينة. ويطرحون أعمالا محددة. ولكن تحديد الأهداف، وتعيين الأعمال، لا يعني أن نحققها، اذ من المهم جدا أن نعرف الطريق الصحيح الى الهدف، والوسائل الكافية لانجاز العمل. وطريق الوصول الى الهدف. ومجموع المبادىء والطرق في الدراسة النظرية، أو التطبيق العملي، يكون ما يسمى بالمنهج.

« وبدون استعمال منهج محدد لا يمكن حل أية مشكلة علمية أو عملية.

« ... والمنهج ليس خليطا ميكانيكيا من أساليب شتى في الدراسة، يختارها الناس اعتباطا، دون أي اعتبار للظواهر موضوع الدراسة. ان المنهج ذاته محدد الى حد بعيد بطبيعة تلك الظواهر وقوانينها الذاتية. وعلى هذا فان كل نوع من العلوم، أو النشاط، يقدم مناهجه الخاصة. فمناهج الفيزياء مثلا تختلف عن مناهج الكيمياء، وتختلف الأخيرة عن مناهج الأحياء وهكذا.

« والجدلية المادية هي منهج معرفة العالم ككل، أي المنهج الصالح لمعرفة كل شيء، أما الميتافيزيقا فهي المنهج المناقض للجدلية المادية ».

هنا قفزة لا نستطيع أن نجاري أفاناسييف فيها فتعبيرا: « الجدلية المادية » و « الميتافيزيقا » في حاجة الى ايضاح قبل أن نستطرد فلنعرفهما أولا.

في الأصل كان السيد أرسطو يكتب في الفلسفة. فكتب فصلا درس فيه الظواهر الطبيعية تحت عنوان « الطبيعة أو الفيزياء »، وتلاه بفصل تناول فيه ما وراء الظواهر الطبيعية. كيف وجدت ومن أوجدها... الخ؟. وأعطى له عنوانا « ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا ». واستعملت الكلمة الأولى لتمييز الدراسات التي تتعلق بالطبيعة وظواهرها، أو للاجابة عن السؤال: كيف؟... كيف تتحول وكيف تتطور وكيف تبدو... الخ. واستعملت الكلمة الثانية لتمييز الدراسات التي تبحث عن « ماهية » الظواهر وهي دراسات نظرية فكرية مجردة؛ لأنها تبحث فيما هو خارج الطبيعة.

ولكن واضعي كتاب « أسس الماركسية - اللينينية » يضيفون شيئا مفيدا . فيقولون:

« ان مدلول الميتافيزيق في الماركسية يختلف عن مدلوله كما كان يستعمل قبل الماركسية، وفي الكتابات البورجوازية. ففيما قبل الماركسية، كانت تلك الكلمة اليونانية، أو على الأصح التعبير اليوناني. يطلق للدلالة على قسم خاص في الفلسفة، يحاول الفلاسفة فيه، ولا يزالون - عن طريق مجرد الافتراض الفكري - معرفة حقيقة الجوهر الخالد المطلق في الأشياء.

« وكان ماركس وانجلز يقصدان به منهج البحث والتفكير غير الجدلي الذي يتبعه الميتافيزيقيون، بدلا من اطلاقه على قسم خاص من البحث الفلسفي، أو المعرفة عن طريق التأمل الفكري. وفي الوقت الحالي يستعمل التعبير في الفلسفة الماركسية بالمعنى الذي كان يقصده ماركس وانجلز فقط في أغلب الأحوال ».

فليكن. اذن فالجدلية المادية منهج للمعرفة، والميتافيزيقية منهج للمعرفة أيضا. وهما نقيضان. فما علاقة هذا بالمادية وبالمثالية؟

ان تفاعل كل من المثالية، والمادية، والجدلية، والميتافيزيقية يقدم لنا أربعة مواقف: مثالي ميتافيزيقي، ومادي ميتافيزيقي، ومثالي جدلي، ومادي جدلي.

يقول مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية »:

« لقد كان ثمة وقت كانت الأفكار العلمية في أغلبها ميتافيزيقية وليست جدلية، وقد وجدت الطريقة الميتافيزيقية في التفكير كمنهج للبحث العلمي، وأخذت شكلها النهائي، وانتشرت، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أي وقت نشأة العلم الحديث. في ذلك الوقت، كان علم الطبيعة مشغولا في الأغلب بجمع المعلومات عن الطبيعة، ووصف الأشياء والظواهر، وتقسيمها الى أنواع. ولكي يمكن وصف أي شيء يجب فصله عن مجموع الأشياء الأخرى واختباره منفردا.

هذا البحث خلق عادة دراسة الأشياء والظواهر منعزلة أي خارج علاقاتها الكونية. وقد حال هذا دون أن يعرف الناس تطور الأشياء مما كانت عليه الى أشياء أخرى مختلفة. وهكذا وجدت طريقة التفكير الميتافيزيقي. أي رؤية الأشياء منعزلة عن بعضها وتجاهل تطورها».

وعلى هذا يكون:

المثالي الميتافيزيقي: هو الذي يعتقد أن الفكر قد وجد قبل المادة وأوجدها، وينظر الى الأشياء والظواهر - لمعرفتها - منعزلة عن علاقاتها الكونية، وبالتالي لا يستطيع أن يعرف تطورها. مستعملا في كل هذا التحليل الفكري.

والمادي الميتافيزيقي: هو الذي يعتقد أن المادة سابقة على الفكر وتوجده، وينظر الى الأشياء والظواهر - لمعرفتها - منعزلة عن علاقاتها الكونية، وبالتالي لا يستطيع أن يعرف تطورها. مستعملا في كل هذا معرفته بالقوانين الطبيعية التي تحكم كل نوع من المادة على حده، وفي عزله عن باقي الأنواع.

والمثالي الجدلي: هو الذي يعتقد أن الفكر قد وجد قبل المادة وأوجدها، ولكنه ينظر الى الظواهر والأشياء في علاقاتها معا. وبالتالي يعرف القوانين الفكرية التي تحكم تطورها (هيجل).

والمادي الجدلي: هو الذي يعتقد أن المادة قد وجدت قبل الفكر وأوجدته، وينظر أيضا الى الأشياء والظواهر في علاقاتها معا، وبالتالي يعرف القوانين المادية التي تحكم تطورها (ماركس).

اذن فالمشكلة هي معرفة القوانين التي تحكم التطور.

قال لينين منذ نصف قرن تقريبا (١٩١٣) فيما كتبه عن «كارل ماركس» لدائرة معارف جرانات: «ان فكرة النمو والتطور قد تغلغلت في الوعي الاجتماعي بأكمله تقريبا، وكان تغلغلها عن طرق عديدة غير مقصورة على الفلسفة الهيجلية (مثالية جدلية) ولكنها كما

بناها ماركس وانجلز على الأسس التي وضعها هيجل، أصبحت أكثر وضوحا وأكثر خصوبة في محتواها من الفكرة الدارجة عن التطور.» واستند الى ما قاله انجلز من قبله «لقد كان ماركس وأنا الوحيدين اللذين أنقذا الجدل الفكري من تخريب المثالية بما فيها المثالية الهيجلية. وتطبيقها على الطبيعة بمفهومها المادي».

ومن هنا. أي من آخر المطاف. نحب أن نرد على السؤال الأول: اما أن تكون ماديا أو مثاليا. فنعرض للمادية الجدلية وللمثالية الجدلية.

٤

يقول مؤلفو «المبادىء الأساسية للفلسفة»، (بولتزير. بيس. كافينج) وهم يشرحون ما قاله ستالين في «المادية الجدلية والمادية التاريخية» بأمثلة من عندهم: ان الماركسية هي المفهوم الكلي للطبيعة في ذاتها. واذا كان كل علم من العلوم يدرس وجها من وجوه الطبيعة في ذاتها فان الماركسية تقدم لك مفهوما كليا للطبيعة.

يعني ماذا؟

يعني أن كل علم، كالكيمياء وعلم النبات والجيولوجيا وعلم الحيوان والطب.. الخ يحاول أن يقدم لنا «القوانين التي تحكم تطور المادة في مجاله». فالكيمياء مثلا تقدم لنا قوانين تفاعل المواد، وعلم النبات يقدم لنا قوانين حياة النبات من البذرة الى البذرة وهكذا. ولكن الطبيعة - أو الدنيا اذا أردنا استعمال تعبير دارج - تحتوي كل هذه العلوم. كما أن هذه العلوم ذاتها متشابكة ومتفاعلة، فهل هناك قوانين تحكم حركة الطبيعة؟ تقول الجدلية المادية نعم. فان الاتساع المتزايد في ميدان البحث العلمي لم يكن - قبل ماركس كما يقول الماديون - قد وصل الى أن يشمل الطبيعة كلها، كان متألقا في ميادين خاصة، أي كان من الممكن أن نعرف، الى حد

بعيد. القوانين التي تحكم تطور النبات أو الجماد أو الحيوان. في جزئياته وككل. وقد تمت المعرفة الكلية باكتشاف داروين قوانين التطور. وبقي أن نعرف القوانين التي تحكم الطبيعة كلها - ككل. وتقدم الجدلية المادية تلك القوانين. وتنسبها الى نفسها وتقول: انها تكون معا المفهوم الكلي للطبيعة كما هي. بمعنى أننا باستعمال هذه القوانين يمكننا. في أي وقت. أن نعرف أين الطبيعة والى أين تسير؟ وعندما تقدم الجدلية المادية تلك القوانين. تعني أنها قوانين أي أنها حتمية وعامة: بمعنى ألا صغيرة أو كبيرة، مما عرفناه. أو سنعرفه في المستقبل تفلت من هذه القوانين.

بعد هذا. اليك القوانين التي تكون «معا» المفهوم الكلي للطبيعة كما هي. طبقا للمنهج المادي الجدلي. الذي ينظر الى الأشياء والتطورات في تسلسلها. وفي علاقاتها المتبادلة. وفعلها المتبادل. والتحول الذي ينتج عن ذلك. وفي نشأتها، وتطورها، وانهيارها. كما قال انجلز في «لودفيج فيورباخ»:

أولا: ان الطبيعة شيء واحد مترابط، ترتبط فيه الأشياء والظواهر ارتباطا عضويا فيما بينها ويقوم بعضها على بعض، ويكيف بعضها بعضا بالتبادل.

«لنأخذ لولبا معدنيا. هل نستطيع أن ننظر اليه بمعزل عن العالم المحيط به؟

«بدهيا لا. فقد صنعه أناس (المجتمع) من معدن مستخرج من الأرض (الطبيعة). ولكن لننظر عن كثب أكثر، فهذا اللولب في حالة سكون لا يكون مستقلا عن الظروف المحيطة به، ومن هذه الظروف الثقل والحرارة والتأكسد وغيرها. ويمكن لهذه الظروف أن تغير لا في صفاته فحسب، بل في طبيعته أيضا (الصدأ مثلا). وعندما نعلق فيه قطعة من الرصاص، نجد أن قوة ما تؤثر في اللولب فيمتد ويتحرك شكل اللولب حتى يصل الى حد معين من المقاومة. ويؤثر اللولب في الوزن ويؤثر الوزن في اللولب. فاللولب يتكون من جزئيات تربطها

قوة جذب، بحيث أن اللولب لا يعود يحتمل الامتداد فينكسر بعد وزن معين، لأن الرابطة بين جزيئاته تكون قد تحطمت. فلدينا اذن لولب غير ممتد، ولولب ممتد، ولولب مكسور، وكل واحد منها نمط مختلف للرابطة بين الجزيئات واذا سخن اللولب تغيرت الروابط بين الجزيئات بشكل آخر (هو التمدد). فنحن نقول ان اللولب في طبيعته، وفي تشكيلاته المختلفة يتحدد بالتفاعل بين ملايين الجزيئات التي يتكون منها، ولكن هذا التفاعل ذاته مشروط بالعلاقات بين اللولب (في مجموعه)، وبين الوسط المحيط به، فاللولب والوسط المحيط به يؤلفان كلا واحداً، ويقوم بينهما فعل متبادل، واذا لم نعرف هذا الفعل أصبح تأكسد اللولب (الصدأ) وانكساره وقائع جوفاء».

ثانيا: ان الطبيعة حالة حركة وتغيرات دائمة، وتجدد وتطور مستمرين حيث يولد ويطفو شيء ويزول ويختفي شيء بصفة دائمة.

«لنفرض مثلا أن سيارة تسير سبعين كيلو مترا في الساعة. فهذه الحركة آلية ولكنها ليست كل شيء. فالسيارة، اذ تنتقل من مكان الى آخر، تتحول ببطء ويفنى محركها، وتروسها، وآلاتها. وهي من ناحية أخرى. تتعرض للمطر والشمس وما اليهما.. (فاذا) اندفعت بسرعة عظيمة. وصدمت شجرة واشتعلت فيها النار. فهل حدث للمادة شيء؟. لا. فالسيارة المشتعلة واقع مادي شأنه شأن السيارة وهي تسير في كل أبهتها. ولكنها وجه جديد. أو كيف جديد. فالمادة لا تفنى. ولكنه تغير صورتها. وليست تحولاتها الا تحولات الحركة التي هي والمادة شيء واحد. فالمادة حركة والحركة مادة. وتعلمنا الفيزياء الحديثة أن هناك تحولات للطاقة. والطاقة أو كمية الحركة تبقى عندما تتخذ صورة جديدة. والصور التي يمكن أن تتخذها شديدة التعدد. وفي حالة السارة التي اشتعل وقودها أثر الصدمة. كانت الطاقة الكيميائية تتحول في المحرك الى طاقة حركية (أي الى حركة آلية) فأصبحت الآن تتحول كلها الى حرارة (أي طاقة حرارية)

والطاقة الحرارية يمكن أن تتحول - بدورها - الى طاقة حركية. فالحرارة الكامنة في قاطرة تتحول الى حركة آلية ما دامت القاطرة تتحرك ».

ثالثا: ان التطور ينتقل من التغييرات الكمية الكامنة، التي لا دلالة لها، الى تغيرات ظاهرة وجذرية: أي الى تغيرات كيفية. وفي هذا التطور لا تكون التغييرات الكيفية تدريجية بل سريعة وفجائية، وتقع على طفرات من حالة الى أخرى. وليست هذه التغيرات طارئة بل ضرورية فهي نتيجة تراكم التغييرات الكمية التدريجية غير الملحوظة.

مثلا « لنأخذ ليتراً من الماء. ولنقسم هذا الحجم الى قسمين متساويين. هذه القسمة لن تغير قط طبيعة الماء: فنصف الليتر من الماء سيبقى دائما ماء. وهكذا نستطيع أن نستمر في التقسيم لنحصل في كل مرة على أجزاء اصغر حتى نصل الى (كستبان) ماء. وحجم رأس الدبوس من الماء.. الخ. ولن يحدث أي تغيير كيفي. ولكن ستأتي لحظة نصل فيها الى جزيء الماء. وهذا الجزيء يشتمل على ذرتين من الايدروجين وذرة من الأوكسجين. فهل نستطيع أن نواصل التقسيم لتفكيك الجزيء؟نعم. بالطريقة المناسبة.. ولكن اذ ذاك لا يصبح لدينا ماء. بل أيدروجين وأوكسجين. والايدروجين والأوكسجين اللذان نحصل عليهما من تقسيم جزيء الماء. لا تكون لهما خواص الماء، فكلنا نعلم أن الأوكسجين يزيد اللهب اشتعالا بينما الماء يطفىء الحرائق ».

رابعاً: وهو أهم، لأنه القانون الأساسي للجدل:

تتضمن الأشياء والظواهر في الطبيعة تناقضات باطنة. لأن لها جميعا جانبا سلبيا، وجانبا ايجابيا. ولها ماض ومستقبل، أي فيها جميعا عناصر تزول أو تنمو. والصراع بين هذه الأضداد، أي الصراع بين القديم والجديد، أو بين ما ينقضي وما ينشأ، أو بين ما يتلاشى

وما ينمو، هو المحتوى الباطن لعملية التطور، ولتحول التغييرات الكمية الى تغييرات كيفية، وهذا التناقض شامل لأنه محرك كل تغيير.

« مثلا لنفرض أنني أدرس الفلسفة الماركسية، أي المادية الجدلية، ان هذا لا يمكن أن يحدث الا اذا كان لدي - في الوقت ذاته - الشعور بجهلي، مع ارادة التغلب على هذا الجهل، أي ارادة تحصيل المعرفة. وعلى ذلك يكون المحرك لدراستي والشرط المطلق لتقدمي في هذه الدراسة، هو الصراع بين جهلي ورغبتي في التغلب عليه، أي التناقض بين شعوري بالجهل وارادتي التخلص منه. هذا الصراع بين الضدين، هذا التناقض. ليس شيئا خارج الدراسة، فاذا تقدمت في دراستي فانما أتقدم بالقدر الذي يستمر به وجود هذا التناقض. ولا شك في أن كل التحصيلات التي أمر بها في الدراسة تكون حلا لهذا التناقض (فأنا أعرف اليوم ما كنت أجهله بالأمس). الا أنه سرعان ما يبرز تناقض جديد بين ما أعرفه وبين ما أشعر بأني أجهله. ومن ثم يحدث مجهود جديد في الدراسة، ثم حل جديد وتقدم جديد. أما ذلك الذي يعتقد أنه يعلم كل شيء فلن يتقدم أبدا. لأنه لن يعمل على التغلب على جهله. فمبدأ هذه الحركة التي تتكون منها الدراسة. ومحور الانتقال التدريجي من معرفة ناقصة الى معرفة أكبر. هو اذن صراع الضدين، الصراع بين جهلي (من ناحية) وشعوري بوجوب تغلبي على هذا الجهل (من ناحية أخرى) ».

هذه هي القوانين التي تحكم كل شيء. مبسطة. نقلناها عن أبسط أسلوب عرضت به. لا لمجرد أنه أسلوب بسيط. ولكن لأنه عن طريق هذه البساطة. يمارس الضغط الفكري على البسطاء.

اذا استوعبت هذه القوانين استطعت أن تفهم حركة الطبيعة. واذا فهمت حركة الطبيعة استطعت أن تعرف تطورها. واذا عرفت تطورها عرفت مستقبلها. واذا عرفت مستقبلها فانك توفر الجهود التي تبذلها لايقاف تطورها الحتمي الى حيث هي متطورة. فاذا

وفرت هذه الجهود بصرفها عما لا يجدي، فعليك أن تصرفها الى ما يتفق مع التطور، أي أن تسير مع الطبيعة كما هي، لا تعاندها، ولا تقف ضدها في تطورها طبقا لهذه القوانين العلمية. ولأنها قوانين علمية فهي حتمية. ولأنها القوانين الكلية للطبيعة فهي غير متوقفة على ارادتك. كذلك أكد مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية» في الصفحات الأولى من كتابهم: «أن الماركسية - اللينينية تعلّمنا أن تطور الطبيعة، وتطور المجتمعات الانسانية أيضا، يحدثان طبقا لقوانين موضوعية لا تتوقف على ارادة الانسان». والواقع أن هذا هو جوهر العلمية في الماركسية وفي أية نظرية، ويوم أن تفلت الطبيعة أو الانسان من حكم القانون الذي قيل انه قانون علمي، ينهار القانون حتما. فالحتمية اذن، كما جاء في «أسس الماركسية - اللينينية»: «هي المبدأ الأساسي لكل تفكير علمي أصيل».

وما دامت قوانين الجدلية المادية حتمية، فاذا توهمت أن أمرا سيقع خلافا لما تمليه تلك القوانين، فانك تأمل في «طبيعة» أخرى خيالية تنسجها من أمانيك. انك ببساطة «مثلي».

لماذا؟ ماذا قالت الجدلية المثالية بعد أن عرفنا الجدلية المادية؟

قبل أن نجيب، دعونا نجمع قوانين الجدلية المادية في بضعة أسطر متصلة:

«١ - ان الطبيعة شيء واحد مترابط، ترتبط فيه الأشياء والظواهر ارتباطا عضويا فيما بينها، ويقوم بعضها على بعض، ويكيف بعضها بعضا بالتبادل. ٢ - وهي، أي الطبيعة، حالة حركة وتغيرات دائمة وتجدد وتطور مستمرين، حيث يولد ويطفو شيء، ويزول ويختفي شيء بصفة دائمة. ٣ - هذا التطور ينتقل من التغييرات الكمية الكامنة التي لا دلالة لها الى تغييرات ظاهرة وجذرية أي الى تغييرات كيفية. وفي هذا التطور لا تكون التغييرات طارئة، بل ضرورية اذ هي نتيجة تراكم التغيرات الكمية غير الملحوظة والتدريجية. ٤ - ومحرك هذه التغييرات هو أن الأشياء

والظواهر في الطبيعة تتضمن تناقضات باطنة لأن لها جميعا جانبا سلبيا وجانبا ايجابيا، ولها ماض ومستقبل. أي فيها جمعيا عناصر تزول أو تنمو. والصراع بين الاضداد، أي الصراع بين القديم والجديد. أو بين ما ينقضي وما ينشأ. أو بين ما يتلاشى وما ينمو، هو المحتوى الباطن لعملية التطور ولتحول التغييرات الكمية الى تغييرات كيفية، وهذا التناقض شامل لأنه محرك كل تغيير».

هذه هي المادية نقيضة المثالية.

ويجب أن نختار واحدة منهما على رأيهم.

طيب. ماذا قالت المثالية؟. ماذا قال هيجل صاحب « الجدلية المثالية »؟. قال - نقلا عن « تطور النظرة الوحدانية الى التاريخ ». تأليف السيد بليخانوف. أحد كبار الجدليين الماديين، وأستاذ جيل كامل من الماركسيين كما قال لينين:

« ان كل ظاهرة. تتحول عاجلا أو آجلا - ولكن حتما - الى نقيضها بفعل ذات القوى الكامنة في وجودها. هذه التغييرات، التي هي من طبيعة الاشياء. لا تتمثل فقط في التراكم الكمي. ولكن أيضا في أن التراكم الكمي يؤدي الى تحول نوعي وبالعكس. وكل تحول من النوع الأخير يكون انقطاعا في التطور التدريجي. ويعطي الظاهرة مظهرا جديدا متميزا نوعيا عن الأول: فالماء عندما يبرد يصبح جامدا. لا تدريجيا بل طفرة. فاذا برد حتى نقطة التجمد يمكن أن يظل سائلا اذا استمرت ظروفه هادئة. ولكن أقل هزة تكون كافية ليصبح جامدا فجأة. »

يبدو أن الأمر غير واضح. فما قاله الماديون. قاله المثاليون.

ولكن لا.

فقوانين الجدل. هي وسيلة المعرفة. ومجرد أنك جدلي لا يعني بالضرورة أن تكون ماديا. والجدليون الماديون جدليون وماديون معا. وهم في هذا يختلفون عن المثاليين ولو كانوا جدليين.

ما هو الخلاف.

القصة القديمة، أيهما وجد أولا، البيضة أم الدجاجة.

وترجمتها العصرية، أيهما وجد أولا، المادة أم الفكرة. هل المادة تصنع الأفكار أو الأفكار تصنع المادة.

وليس المقصود الصناعة الخامدة المتوقفة، بل انه سؤال يحاول أن يحدد دور المادة أو الفكرة في حركة التطور، وأيهما يقود أو يدفع التطور.

أما السيد هيجل، ومعه المثاليون، فمصر على أن الأفكار كل شيء فقد جاءت فلسفته لتبرهن على وجود حركة جدلية، ونوع من الفاعلية المترقبة في عالم الأفكار والمثل، تبدأ من الفكرة الأولية التي هي الوحدة الأولى أو الموضوع الأول، وتسير صاعدة حتى تصل الى الكل المطلق الذي هو الروح. وهذا السير ليس متدرجاً، بل تأتي الفكرة لتثير فكرة معارضة لها كما يثير الشيء نقيضه، وتدخل في صراع معها، ومن محصلة الضدين النقيضين تتكون فكرة جديدة تتجاوزهما، وتؤلف بينهما. وهذه الفكرة المركبة تستدعي بدورها نقيضها، وتدخل في جدل معها لتأتيا بمركب أغنى، وأرفع. وتسير الأمور على هذا المنوال. يمضي جان بول سارتر الذي نأخذ هذا التلخيص لنظرية هيجل عن سلسلة مقالات له نشرت عام ١٩٥٨ فيقول: ان الجدلية الهيجلية غائية ومثالية والعنصر المحرك والواقع الأساسي لفاعليتها هي الفكرة المثلى والغاية. فهي حركة جذب يستدعي بها المستقبل الحاضر. ويؤثر فيها الكل الشامل على الأجزاء المتفرقة. كل هذا يجري والمستقبل ما زال مستقبلا نتطلع اليه. والكل ما زال في الأجزاء نتطلع اليه من خلال الأجزاء. فالأساس الذي تقوم عليه جدلية الفكر هو أن الكل يتحكم في الأجزاء وأن الفكرة تتجه من نفسها عن طريق التكامل والغنى. وأن تطور الوعي الانساني لا يسير في خط واحد. كذلك الذي يمضي من العلة الى المعلول. بل يضم دائما ويجمع آفاقا عديدة. اذ أن كل فكرة تشمل

عناصر مغايرة، لتشكل مفهوما مغايرا، وتنتظم هذه العناصر كلها في ذلك المفهوم بشكل موحد، لا يمكن معه أن نرى أي وجه مستقلا عن العناصر الفكرية المكونة لها، وبالتالي لا يمكن أن نعطيها اعتبارا مستقلا عن المفهوم الكلي الشامل لها، والا فقدت معناها وأصبحت مجردات غامضة.

فقد بدأ هيجل من الروح كنقطة انطلاق في جدليته، ولكن الروح عنده ليست وجودا مجردا، بل قوة روحية واستدعاء الى الوجود.

لنبسط ما يقوله الفلاسفة، الناقلون والمنقول عنهم.

فكرة هيجل ببساطة أن الفكرة هي الوجود الوحيد. وأن قوانين الجدل مسرحها عالم الفكر. أما المادة فليست الا تعبيرا عن الفكرة التي أنضجها الجدل. والفكرة اذ تسير متطورة يتبعها تطور المادة.

فمثلا اذا أردت أن تصنع سيارة طراز ١٩٦٥. فان فكرتك عن شكل السيارات. أي تصورك السيارة يكون متقدما عن السيارة التي صنعت من قبل: لأنه يشمل كل محاسنها. وكل عيوبها. وفي الفكر تتصارع هذه المحاسن وهذه العيوب. أي تتجادل. لتخرج منها فكرة سيارة أخرى تشمل محاسن كل السيارات السابقة وتخلو من عيوبها، أي أنها تكون أرقى من الفكرة التي صنعت سيارة ١٩٦٤ مثلا. ثم تأتي سيارة ١٩٦٦ ممثلة للفكرة الأكثر تطورا أي الأكثر تقدما. لماذا؟ لأنه قد سبقتها. وخلقتها. فكرة أكثر تطورا من الأفكار السابقة. ثم تنضم سيارة ١٩٦٦ الى غيرها. وتبدأ عملية الجدل الفكري لانشاء سيارة ١٩٦٧ لتأتي أرقى من التي قبلها.. وهكذا. وهكذا الى متى؟.. الى أن تتحقق فكرة سيارة مثلى. أي أن هناك سيارة مثلى هي التي من أعماق المستقبل تجذب وتقود تطور انتاج السيارات في صعوده متجها اليها.

ما دور السيارة في هذا المثال؟ لا شيء. انها انعكاس الفكرة انها

الفكرة مجسدة، فلم تلعب أي دور في التطور، الا باعتبارها موضوعا ينعكس عليه التطور الفكري.

هل هذا الكلام معقول؟

الماديون يقولون: لا. لأن السيارة المثلى تلك، لا وجود لها، انها خلق مثالي لا يمكن أن يثبت وجوده. ولما كان العلم لم يثبت لنا اطلاقا وجود هذا المثل الأعلى، الذي يقول هيجل انه يستدعي ويجذب اليه التطور، فان الكلام لا يكون معقولا. اذ لا يمكن أن يكون معقولا الا ما يثبت العلم أنه معقول، أما عن التطور فهو قائم كل ما في الأمر أن هيجل قد قلب الجدلية على رأسها. والماديون يعدلونها فتستوي على قدميها قائمة على أرض صلبة هي - بصفة أساسية ووحيدة - ما يثبته العلم. والعلم لا يعرف الا المادة. وما جدوى أي فكر عبقري ولو في ابتكار السيارات في أرض خالية من الحديد، ومن أدوات انتاج تلك السيارات. ان فكرة السيارة عندئذ لن تخطر على بال أحد. انما الذي خلق فكرة السيارة هي العربة السابقة عليها. اذن فالجدل لا يدور في عالم الأفكار ولكن في عالم المادة. وقد أثبت العلم فعلا - هكذا يقولون - أن المادة جدلية. واذا كانت المادة هي التي تتطور. فان الأفكار التي كانت قائدة التطور عند هيجل. تأتي تابعة للتطور في المادية. فالمادة هي التي وجدت أولا. وهي التي تتطور. ومن تطورها تنبت الأفكار. ولهذا - كما قال ستالين في «المادية الجدلية والمادية التاريخية» (مشاكل اللينينية): «اذا وجدنا في مختلف أطوار تاريخ المجتمع قيام أفكار ونظريات اجتماعية. وآراء ونظما سياسية معينة. ووجدنا خلافها في ظل الاقطاع. وغيرها في ظل الرأسمالية. فتفسير ذلك ليس في طبيعة هذه الأفكار والآراء والأوضاع السياسية. ولا في خصائصها بذاتها. بل في ظروف الحياة المادية للمجتمع في مختلف مراحل تطوره الاجتماعي. فالحالة الاجتماعية وشروط الحياة المادية للمجتمع هي التي تعين أفكار المجتمع ونظرياته وآراءه وأوضاعه

السياسية ». وفي مقدمة « نقد الاقتصاد السياسي »، يقول ماركس، الذي استوعب كل ناتج المعرفة العلمية والفلسفية في عصره كما يدعي بليخانوف ان أبحاثه قد انتهت الى: « أن العلاقات القانونية، وكذلك نظام الدول، لا يمكن ادراكها من ذاتها، ولا مما يقال له التطور العام للعمل الانساني ولكن لها أساسها في الظروف المادية للحياة، التي يسميها هيجل، متبعا في ذلك الانجليز والفرنسيين في القرن الثامن عشر، المجتمع المدني. هذا المجتمع المدني يجب أن يبحث عن أساسه في الاقتصاد السياسي ». وقال انجلز فيما كتبه عن « لودفيج فيورباخ »: « ان الروح ذاتها ليست الا أرقى انتاج المادة ».

المادة أولا.

لا ... الفكرة أولا.

ويبدو ألا وفاق بين النقيضين. ولكن هذا غير صحيح. فكل النظريات المتعصبة المطلقة فيها من الادعاء أكثر مما فيها من الحقيقة.

فالسيد هيجل صاحب عالم الأفكار، قد أقر - برغمه وبعكس روح نظريته كما يقول بليخانوف - بأن الظروف المدنية، وعلاقات الملكية، تكون الاساس لكل التنظيم الاجتماعي. والمشهور عن المثاليين أنهم يفكرون تفكيرا مثاليا ويتصرفون في الحياة تصرفا ماديا. أما الماديون فمنهم لينين القائل في الجزء ٣٨ من كتاباته: « ان عقل الانسان لا يعكس العالم الواقعي فحسب بل يخلقه أيضا ». ومنهم ستالين الذي قال في « المادية الجدلية والمادية التاريخية »: « ان الأفكار والنظريات الاجتماعية الجديدة لا تنبثق الا عندما يضع تطور الحياة المادية مهمات جديدة أمام المجتمع، ولكنها اذ تنبثق تصبح قوة ذات خطورة كبيرة، تسهل انجاز المهمات الجديدة التي يضعها أمامها تطور الحياة المادية، وتسهل ترقي المجتمع .. وتتجلى اذ ذاك خطورة الدور الذي تقوم به الأفكار والنظريات والآراء »

فالمادة اذن تؤثر في الأفكار، والأفكار تؤثر في المادة.

على هذا هم متفقون، ويبقى الخلاف في أيهما - المادة أم الأفكار - وجد أولا. فاذا كانت المادة قد وجدت أولا، فهي موجودة ومتطورة لا يقف الفكر عقبة في سبيلها، وبذلك تصبح المشكلة - وتكسب أهميتها - من محاولة معرفة أيهما يلعب الدور الأساسي في التطور.

وقد تتبع بليخانوف، المسألة حتى وصل الى داروين الذي قال: «لم يكن من الممكن للانسان أن يصل الى مركزه السائد حاليا في العالم دون استعمال يديه المكونتين على شكل رائع بحيث تعملان طوعا لارادته».

قال بليخانوف في كتابه «تطور النظرة الوحدانية الى التاريخ»: «عند هذه النقطة يجب أن نتوقف حتى نفحص بعض الاعتراضات التي تبدو مقنعة لأول وهلة. الاعتراض الأول هو: لا ينكر أحد الأهمية الكبرى للعمل، والدور الكبير لقوى الانتاج في التطور التاريخي، ولكن الانسان هو الذي اخترع أدوات العمل، واستعملها في عمله، وأنتم أنفسكم تسلمون بأن استعمالها يفترض قدرا عاليا نسبيا من ذكاء الانسان، فكل خطوة في تجويد وسائل العمل تتطلب جهدا جديدا من ذكاء الانسان، فالجهد الذكي هو السبب وتطور قوى الانتاج هو النتيجة. وعلى ذلك فان الذكاء هو المحرك الأول للتطور التاريخي وهذا يعني أن الحق في جانب أولئك الذين يقولون ان الافكار تحكم العالم أو أن العقل الانساني هو العنصر المتحكم».

هكذا وضع بليخانوف الاعتراض. وأجاب عليه بالآتي: «ليس هناك شيء أكثر طبيعية من هذه الملاحظة. ولكن هذا لا يمنع أنها على غير أساس، فلا شك في أن استعمال أدوات العمل يفترض تطورا عاليا للذكاء في الحيوان الانسان. ولكن انظر الى الأسباب التي يقررها علم الطبيعة الحديث ايضاحا لهذا التطور. يقول داروين: «لم يكن من الممكن للانسان أن يصل الى مركزه السائد حاليا في العالم

دون استعمال يديه المكونتين على شكل رائع بحيث تعملان طوعا لارادته ».. وبالرغم من أنه من الطبيعي أن هذا القول له طابع فرضي الا انه يبقى مقنعا بما فيه الكفاية. ماذا يقول داروين اذن؟ متى اكتسب شبه الانسان يدي الانسان العاريتين اللتين كان لاستعمالهما أثر بارز في تأكيد نجاح ذكائه؟ ربما كان تكوينهما راجع الى خصائص معينة للوسط الجغرافي الذي نوع التركيب الفسيولوجي للانسان تنويعا ملائما للظروف المحيطة به. وبذلك أصبحت هذه الظروف السبب المباشر لظهور الأعضاء الصناعية؛ أي استعمال الآلات. وقدمت هذه الأعضاء الصناعية خدمات جديدة لتطور الذكاء، ونجاح الذكاء مرة أخرى ينعكس على الأعضاء. وهكذا نجد أمامنا عملية طويلة يتبادل فيها السبب والمسبب مكانه.

« غير أنه يكون من الخطأ النظر الى هذه العملية من زاوية مجرد التأثير المتبادل. فلكي يستفيد الانسان من النجاحات التي أنجزها « ذكاؤه » لتجديد وسائله الصناعية. أي ليزيد قوته على الطبيعة. كان لزاما أن يكون في وسط جغرافي معين قادر على أن يمنحه الماديات اللازمة لهذا التجديد، والموضوعات التي يستلزم العمل فيها وسائل جديدة. فحيث لا تكون معادن فان ذكاء الانسان ما كان ليصل الى أبعد من استعمال الآلات الحجرية أو المصقولة.. يقول ماركس (في الجزء الثالث من كتابه « رأس المال »): « ان نظام الري في مصر ولمبارديا وهولندا والهند وفارس لا يعني مجرد امداد الأرض بالماء عن طريق القنوات الصناعية، ولكن يعني أيضا أن الماء يمدها بالطمي من الجبال فتتخصب الأرض. وان سر انتعاش دولة الصناعة في أسبانيا وصقلية تحت الحكم العربي يرجع الى « أعمال الري التي قام بها العرب ».. وهكذا فانه بفضل بعض الخصائص الجغرافية استطاع أسلافنا أن يصلوا الى هذا القدر العالي من تطور الذكاء، الذي كان لازما لتحويلهم الى حيوانات صانعي آلات ».

انتهى ما نقلناه عن بليخانوف، ذكرناه، لنصل الى أنه وان

كانت النظرية المادية والماديون قد قضوا أعمارهم في التدليل على أن للمادة وجودا سابقا على الفكر. فانك بمجرد أن تتجاوز الخطوة الأولى من النظرية. أو أولوية الوجود بين المادة والفكر. تجد النتيجة كالآتي: « يقوم ذكاء الانسان بدور ايجابي في التطور ولكن تتحدد امكانياته بما تحت تصرفه من مواد ».

وهو تقرير ما يكاد أن يكون بدهيا. لأنه ملموس كل يوم. ومن حقنا بعد هذا ألا نؤخذ بأضخم ما يختاره الفلاسفة من عبارات، فانها تنتهي الى مقررات بسيطة.

لو قبل الجدليون الماديون هذا لفقدوا التعصب لنظريتهم، والتعصب كان لازما لخدمة أغراض ثورية تقتضي انفعال الجماهير بها الى أقصى حد ممكن، لذلك ركز الجدليون الماديون على النظرية عن طريق المطاعن القاتلة التي وجهوها للمثالية. وعندما يقال أن ليس ثمة غير نظريتين: المادية والمثالية، ثم تنهار المثالية، فان المادية تكون قد انتصرت دون أن تتعرض هي ذاتها للاختبار. وهي طريقة يفسرها السباب والشتائم المجردة من الموضوعية التي يكيلها بعض الماديين لغيرهم، وأول سبة أن يتهموهم بأنهم مثاليون، أي ينسبوهم الى نظرية لا يمكن الدفاع عنها. غير أنه من الواضح أن أسلوبا مثل هذا لا يجدي، فلكي نستطيع أن نقتنع بالمادية، لا يكفي ان نكفر بالمثالية، بل على المادية نفسها أن تصل الى أفكارنا عن طريق الاقناع المنطقي والعلمي. لقد كانت المثالية جثة تحتضر حتى قبل ان يوجه اليها الماديون طعناتهم، اذ كان العلم قد زلزل أركانها من خلال التجربة والاختبار. فلم يعد من الممكن القول بأن ليس للمادة وجود، وانها مجرد انعكاس للأفكار، بعد أن أثبت العلم أن الأرض كانت موجودة منذ أكثر من بليون سنة قبل أن يوجد عليها انسان جاوة سنة ٥٠٠،٠٠٠ قبل الميلاد، وكانت تعج بالحياة من حيوانات استطاع العلم أن يصل الى خصائصها التشريحية، ولم تكن لتخطر على بال السيد هيجل مهما تكن رحاب خياله، وقد انقرضت ولن تعود،

وبالتالي أصبحت في غير حاجة الى ذلك الوجود الكلي الشامل المثالي التي هي على صورته، والذي يجذب تطورها من أعماق المستقبل. وانهارت المثالية بمعنى أولوية الفكر في الوجود يوم أن أثبت العلم وجود الكواكب قبل أن يخطر وجودها - حيث هي - على فكر بشر، اذ أن العلم عندما اكتشفها اكتشف أيضا سبق وجودها على الفكر ذاته، أي على وجود الانسان.

ان للمثالية أزمة مستعصية لأنها تستغل لا نهائية التركيبات اللغوية لتخلق صورا لا تتضمن من الحقائق سوى الحروف التي تصاغ منها الكلمات. هذه الصور لن تصبح حقيقة، ولن يكون لها وجود علمي، لمجرد أنها دارت بفكر انسان. وأملها الوحيد في أن توجد. هو أن يستطيع الانسان ذاته أن يثبت وجودها، وأن يختبر هذا الوجود علميا. ان أزمة المثالية قائمة بينها وبين العلم الذي اكتسح كل شيء أمامه، وأصبح في وعي الناس جميعا المنهج الوحيد لمعرفة الطبيعة. ولم تدلل المثالية قط على انها منهج يمكن الاستفادة منه في الحياة اليومية للناس. فبحجة أن الفكر وحده هو الموجود أو الحقيقة قبل المثاليون الواقع - أي واقع - لأنه انعكاس الفكر الذي هو حقيقي. وأدانوا كل محاولة لتعديله، أو تطويره؛ لأنها مجهود عقيم ضد الارادة الفكرية المجسدة في الواقع، ومعارضة لما أملته الروح الكلية فعلا.. وهكذا انقلبت المثالية من ظاهرة على ما يمكن أن يصل اليه فكر الانسان من خيال الى سلاح استعملته، ولا تزال تستعمله، كل الحركات الرجعية والمستبدة لمصلحتها الخاصة. فباسم التطور التاريخي وحتمية الواقع، وصحته التي يستمدها من صحة الفكر نفسه، والتعويض الذي تغري به فكرة المثل الأعلى الذي يشد تطور الحياة أو يحل مشكلاتها شدت انتباه الناس الى الآمال التي لا وجود لها، أو صرفتهم عن ازماتهم الحياتية المحسوسة، وحولت النضال من أجل حياة أفضل الى تواكل غيبي مخدر، وقتلت في الانسان كل نزوع الى تطوير حياته. وكان أكثر الفئات دعوة للمثالية الكافرون

بها في قرارةأنفسهم. وتاريخ الكنيسة والاقطاع والرأسمالية في أوروبا. وتاريخ الرجعية والملوك في الوطن العربي، دليلان على المدى الذي يمكن أن يصل اليه استغلال المثالية. لصرف الناس عن أهمية « المادة » بقصد الاستحواذ على « كل المواد ».

عندما يكون الأمر أمر كلام وتصور، فليتصور من يريد ما يريد. ولكن عندما يكون الأمر أمر حياة الناس أنفسهم، أمر لقمة العيش. فان حياة الناس أغلى وأعز من أن تترك نهب للتصورات الدعية أو المدعية. فان قضية الحياة قائمة يوميا. ولن نستطيع أن نتقدم الا على أسس قائمة وملموسة، أي على أسس علمية بحته. والمثالية - أخيرا - ليست ما قاله هيجل أو غير هيجل. ولكنها قد تأخذ أنماطا سلوكية تعبيرية لا حصر لها، والفيصل في الأمر أن كل من يضع مصير الانسان في غير يديه، ويفرض عليه قوة تشل تقدمه، فهو يخلق بذلك قوة غيبية ويفرض ارادتها على الانسان، وهذا هو الجوهر الميتافيزيقي البغيض للمثالية، أيا كان الاسم الذي تحمله تلك القوة. فلتكن (الروح) أو (الطبيعة) أو (التدريخ)، ان أية واحدة من هذه ستقدم لك الحل حتما فلا تتعب نفسك. هذه المثالية حملها المثاليون علانية، ويحملها غيرهم حتى ممن يتشدقون بأنهم ماديون.

لا مكان اذن للمثالية عند التصدي لبناء المجتمعات. ولن يكون لها مكان عند بناء الاشتراكية العربية - هذا أمر مفروغ منه، وعلى الذين يريدون أن يقنعونا بالمادية ألا يستمدوا من انهيار المثالية وسيلة للاقناع. عليهم أن يحلوا أزمة المادية ذاتها.

وأزمة المادية كما لخصها سارتر فيما نشره من مقالات سنة ١٩٥٨، هي أنها تقول بأن الأفكار والنظريات الاجتماعية الجديدة لا تنبثق الا عندما يضع تطور الحياة المادية للمجتمع مهمات جديدة، ولكنها اذا ما انبثقت أصبحت قوة ذات خطورة كبيرة تسهل انجاز المهمات الجديدة التي يضعها أمامها تطور الحياة المادية للمجتمع وتسهل ترقي المجتمع، وتتجلى اذ ذاك خطورة الدور الذي تقوم به الأفكار

والنظريات والآراء والأوضاع السياسية الجديدة كقوة تنظيم وتعبئة وتحول، وانه اذا انبثقت أفكار ونظريات اجتماعية جديدة فما ذلك الا لأنها أصبحت ضرورية ولأنه بدون تأثيرها المنظم والمعبىء والمحول يستحيل حل المسائل العاجلة الملحة التي يقتضيها تطور الحياة المادية للمجتمع. هذا القول يوحي باتجاهين مختلفين: الأول، أن الحياة المادية للمجتمع. تتطور بعيدا عن الأفكار وقبل أن تنبثق منها هذه الأفكار، أي أن الأفكار هي نتاج التطور المادي. والاتجاه الثاني أن الأفكار التي سبق أن انبثقت تعود فتسهم في انجاز المهمات الجديدة. والمهمات الجديدة هنا لا يمكن فهمها الا على انها خطوة جديدة في التطور. اذن يمكن لاعمال هذين الاتجاهين أن نقول أن ديناميكية التطور هي الآتي: في حالة الحركة المتطورة دواما توجد مهمات جديدة فتنبثق أفكار جديدة لتسهم هذه الأفكار في انجاز تلك المهمات. الى هنا نكون في دورة تطور كاملة، بدأت بالمهمات وانتهت بالأفكار. والصعوبة كلها في محاولة سير هذه الدورة مرة أخرى مبتدئين هذه المرة من الأفكار بعد أن أنجزت المهمات التي كانت جديدة. ماذا يحدث بعد ذلك؟. من الواضح أن التطور لا يمكن أن يتوقف، أي لا بد من خطوة جديدة الى الأمام. هنا يواجه قانون التطور لدى الماديين العقبة الكبرى. اذ كيف وقد توقفنا عند الافكار، أن نبدأ منها خطوة جديدة لتطوير المادة دون أن نعترف لها بقوة الخلق التي يحاول الماديون سلبها اياها. والواقع أن قولهم ان الأفكار قد انجزت المهمات التي وضعها التطور المادي اعترافا لها بفاعليتها الجزئية، ولكن المشكلة هنا ليست مشكلة فاعلية فقط، فقد اعترفوا بفاعلية المادة في الأفكار وفاعلية الأفكار في المادة، ولكن المشكلة هي اتساق الحركة الجدلية بعد انجاز الافكار مهمتها. فلكي تتسق هذه الحركة لا بد من القول بأن الأفكار تعود فتضع أمام التطور المادي مهمات جديدة، أي أن الافكار هنا تخلق المادة وهذا ما يأباه الماديون.

هذه هي أزمة المادية.

انها تريد أن تنفي عن الانسان صفته الخلاقة، مع أنها قد اعترفت بقوته المؤثرة. صحيح أنها تراجعت. فبعد أن كانت المشكلة، أيهما وجد أولا؟ المادة أم الفكر؟ أصبحت المشكلة أيهما يلعب « الدور الأساسي » في التطور. ولكنها محتاجة الى مزيد من التراجع، أو الى مزيد من الشجاعة للاعتراف بمدى تراجعها الفعلي. فقضية الأساسي وغير الأساسي قضية فارغة من أي مضمون حقيقي. اذ عندما تتوقف نتيجة ما على شرطين أو أكثر، بحيث لا تقع الا باجتماعهما معا، يكون من اللغو القول بأن هذا الشرط أساسي، وذلك الشرط غير أساسي. فضرورة أي شرط لتحقيق وجود أي شيء يجعل من هذا الشرط أساساً لوجوده. ما الذي لعب الدور الأساسي في اطلاق الصاروخ الروسي الى القمر؟ أوجود المواد التي صنع منها الصاروخ، أم وجود العلماء السوفييت، أم وجود الحكومة السوفيتية ومدها العلماء بالأموال، أم وجود القمر؟ ما الذي لعب الدور الأساسي في قيام ثورة أكتوبر في روسيا؟ هل هو فساد القيصرية، أو انهيار الجيش الروسي أمام الألمان أو وجود لينين، أو وجود ماركس قبل الثورة بأكثر من نصف قرن؟ ما الذي يلعب الدور الأساسي في رؤيتنا الأشياء؟ هل هو الضوء أو العين أو الأشياء التي نراها..؟ الخ. ما فائدة الاطالة؟ ما قيمة أن يكون أمر ما أساسيا أو غير أساسي اذا كانت النتيجة لا تتحقق الا به مع غيره، وعلى أية قاعدة يمكن أن يقال انه كذلك؟

ان اضفاء صفة الأساسي في عملية التطور على عنصر واحد من العناصر الضرورية لتحقيق التطور لا يعني الا اختلاق دليل على صحة فكرة موجودة من قبل. وعندما قال ماركس ان أدوات الانتاج هي قائدة التطور، أو هي التي تلعب دوراً أساسيا في التطور، ثم نظر الى التاريخ من هذه الزاوية وحدها، لم يكن يريد أن يكتشف من دراسة التاريخ قوانين تطوره، ولكنه كان يطبق قوانين

التطور الجدلية التي سلم بها، وكان همه أن يحاول عن طريق الاختبار التاريخي اثبات صحتها سواء كان يعي هذا أم لا يعيه. ففي سنة ١٨٤٣ عندما كان ماركس « جدلياً » كان يكاد يكون جاهلا بتاريخ ومبادىء النمو الاقتصادي. وفي سنة ١٨٤٨ بعد أن علم نفسه الاقتصاد السياسي، وعرف لأول مرة « أدوات الانتاج » و« القيمة » وباقي اصطلاحات علم الاقتصاد، واصدر مع فريدريك انجلز البيان الشيوعي متضمنا أسس نظريته في التفسير المادي للتاريخ، كان يجهل - كما يقول انجلز في تعليقه على طبعة ١٨٨٨ من البيان الشيوعي - ما اكتشفه مورجان من أن المجتمعات الانسانية قد مرت بأطوار شيوعية في البداية. وعلى هذا الأساس انتهى الى ان النظام الشيوعي لن يحتوي متناقضات دون أن يفطن الى أن النظام الشيوعي الأول قد تطور، فلا بد أنه كان محتويا على متناقضات، طبقاً لوجهة نظره في محرك التطور التاريخي. فلا يمكن القول اذن بأن ماركس وهو يدرس التاريخ، كان يدرسه دراسة موضوعية مجردة من وجهة نظر شخصية سابقة على هذه الدراسة، قادت تفكيره وأثرت في النتائج التي وصل اليها، فقد كان يدرس التاريخ بمنظار الجدلية المادية، ولم يدرس التاريخ ليصل الى الجدلية المادية. تلك هي جرثومة المثالية التي نجدها في كتابات الماديين، أي تأثرهم بفكرة سابقة، وضغط الحوادث وفهمها على ضوء تلك الفكرة وبقصد تأييدها. وهذا يفسر لنا كل ادعاء بأن عنصراً من عنصرين أو أكثر أساسي، وأن غيره ثانوي. فصفة الأساسي تقييم فكري لا أساس له من العلم. وعلى ضوء هذا يمكن أن نعرف المدلول الحقيقي لما قاله ماوتسي تونج « في التناقض »: « اننا نعترف بأن الأساس المادي خلال المجرى العام للتطور التاريخي يحدد الأساس الروحي، والوجود الاجتماعي، لكننا نعترف في الوقت نفسه، ويجب أن نعترف بالفعل الراجع للأساس الروحي في الأساس المادي. والفعل الراجع للوعي الاجتماعي. انها المادية « الخجلى » تتراجع دون أن تعترف.

٥

والواقع أن التراجع والمراجعة قد وصلا الى مدى لا يجدي فيه التلفيق، ولم يتوقفا عند القول بأن المادة تؤثر في الفكر وأن الفكر يؤثر في المادة. اذ أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا بقوة لا يجدي معها الهروب هو:

اذا كان الفكر يؤثر في المادة، والمادة تؤثر في الفكر، خلال عملية التطور، وكانت الظواهر والأشياء كلها مرتبطة متأثرة مؤثرة متطورة، ولم يكن كافيا - كما يقول مؤلفو، «اسس الماركسية - اللينينية» - «أن نعرف التأثير المتبادل بين العوامل والظواهر المختلفة، بل يبقى ان نعرف الجانب الحاسم في التأثير المتبادل، فعند اكتشاف هذا فقط نستطيع أن نفهم، فهماً صحيحاً. مصدر الحركة وان نقدر القوى الخاصة بها، وان نعرف الخط الأساسي واتجاه التطور».

اذا كان ذاك كذلك، فكيف نعرف ونحدد القوة المؤثرة تأثيرا حاسما؟ ان كل شيء يتوقف على هذه المعرفة. أي أنه يصبح من المستحيل أن نعرف اتجاه التطور، لمجرد معرفتنا أن عملية التطور قائمة. وبذلك تفقد النظرية أو المنهج كل قيمة، اذ أنها تقف عاجزة أمام المستقبل الذي يرتبط باتجاه التطور. أي أمام الاجابة عن السؤال الأساسي: كيف نصل الى الهدف، كما قال أفاناسييف وقال كل الذين أرادوا ألا يتركوا مصير الانسان للتطور التلقائي.

لا يبقى الا أن نبحث عن الاجابة في أولوية الوجود. وهو ما قاله المثاليون الجدليون وقاله الماديون الجدليون في البداية. ان كانت المادة قد وجدت أولا فهي المؤثر الحاسم «اطلاقا» خلال حركة التطور، وان كان الفكر قد وجد أولا فهو الذي يقود بتطوره تطور المادة على مدى مراحل التطور كله.

كذلك فهم أستاذا النظريتين، هيجل وماركس، منهجيهما، وكذلك طبقاهما. وقد طبقه ماركس بحزم عبقري وانتهى به الى ما جاء في الجزء الأول من كتابه « رأس المال » عندما قال: « ان منهجي الجدلي لا يختلف عن المنهج الهيجلي في أساسه فحسب، بل هو نقيضه تماما. فحركة الفكر التي يجعلها هيجل ذاتا يسميها الفكرة، هي عنده صانعة الواقع، وليس الواقع الا الصورة الذهنية للفكرة. أما عندي فالعكس؛ ليست حركة الفكر الا انعكاسا للحركة الواقعية منقولة ومحولة الى المخ البشري، على هذا الاساس الواضح الحازم أصر ماركس على أن الانتاج المادي بما يتضمنه من أدوات هو الأساس الأول، وأن كل الأفكار والمبادىء والنظم والأخلاق ليست الا انعكاسا له كما تعكس المرآة صور الأشياء، وتابعة له في تطوره كما تتبع الصورة ما تعكسه المرآة. ودور المرآة محصور في أن تعكس ما أمامها ودور الصورة في أن تستمد شكلها من شكل الشيء الذي هي انعكاس له. وكملت النظرية بأن أصبحت قوانين الجدل قوانين تطور المادة. ثم طبق ماركس كل هذا على التاريخ فكانت حصيلته المادية التاريخية. وطبقه على النظام الرأسمالي فانتهى به الى ذلك الذي عرضناه في الفصل الأول من هذا الكتاب من تطور الرأسمالية حتما الى الشيوعية خلال مراحل التطور الحتمي للانتاج وعلاقاته، ولم يشغل ماركس نفسه بتطور الفكر أو الوعي أو النظم، فقد كان منطقيا مع نفسه، وكان الفكر وما اليه متطورا حتما، تابعا في تطوره ما ينتهي اليه النظام الرأسمالي بحكم قوانينه وقوانين الجدلية المادية.

ان ذلك الذي كان ماركس يقوله شيء علمي وواضح صريح، يستحق أن يناقش ويبذل الجهد في معرفته أو نقده. وهو حتمي لأنه علمي. فالقوانين العلمية لا تعرف أنصاف الحلول أو الاحتمالات. ان صرامة النظرية عند ماركس لم تكن جمودا لأن علمية أي قانون لا تعتبر جمودا بل هي دليل على صحته لهذا كان ماركس عالما صادقا في منهجه عندما شغل نفسه بدراسة تطور الانتاج دون أن يقيم وزنا

لتطور الأفكار. وكان عالما صادقا في منهجه يوم ان حلل التركيب المادي للانتاج الرأسمالي وانتهى به الى الشيوعية مستقبلا محتوما. وكان عالما صادقا في منهجه يوم أن قال « في البيان الشيوعي » ان دور الشيوعيين مقصور على « التعبير عن حركة تاريخية تجري تحت أنوفهم ». وأن المتناقضات قائمة، والصراع قائم، ودور الانسان أن يعمق المتناقضات، ويزيد حدة الصراع حتى تقطع الرأسمالية عمرها في أقل وقت ممكن. كل هذا كان تفكيرا أصيلا، متفقا مع القول بأن المادة وجدت أولا فهي المؤثر الوحيد، وكل هذا أيضا كان مفهوما نظريا، وسهل الفهم، لأنه واضح ومجرد من الميوعة والتذبذب. وقد دافع عنه لينين بحرارة في كتابه « المادية والنقد التجريبي ».، يوم أن كان لينين تلميذا لماركس وقبل أن يقود الثورة الروسية ويصطدم بواقع التطبيق. وفي الواقع تبين تصور الجدلية المادية عن أن تكون منهجا يضيء الطريق الى الغايات الثورية. ثم بدأت الزاوية تنفرج على امتداد أضلاعها وكان لينين الذي قال لرفاقه في المؤتمر الحاد ي عشر للحزب الشيوعي (١٩٢٢): « كفوا عن المناقشات البيزنطية عن العلاقة بين الاشتراكية ورأسمالية الدولة ». وقال في جريدة كراسنايا نوفا (٢٨ أبريل ١٩٢١): « اننا أغبياء وضعفاء وقد تعودنا على القول بأن الاشتراكية شيء حسن وان الرأسمالية شيء سيء، ولكن الرأسمالية ليست سيئة الا بالنسبة الى الاشتراكية، أما بالنسبة الى القرون الوسطى حيث لا تزال روسيا متأخرة فليست الرأسمالية سيئة » هو لينين الذي قال في الجزء ٣٨ من كتاباته: « ان عقل الانسان لا يعكس العالم الواقعي فحسب بل يخلقه أيضا ». نعم، « يخلقه »، لا يطوره، ولا يغيره، ولا يؤثر فيه، بل « يخلقه ». والذين لا يجدون الجزء ٣٨ من كتابات لينين يجدون هذا القول منقولا عنه في « أسس الماركسية - اللينينية » صفحة ٩٤ من الطبعة الانجليزية (١٩٦٣). وقد تمت المراجعة والتراجع على خطوات.

٦

فقد رأينا كيف وصلوا الى القول بأن المادة تؤثر في الفكر، وأن الفكر يؤثر في المادة، ورأينا أن هذا لا يمكن أن يستقيم كمنهج الا اذا عرفنا المؤثر الحاسم، وأن الاجابة على هذا لا يمكن أن تقوم الا على أولوية وجود المادة، لتكون خالقة الفكر وقائدة تطوره. غير أن القول بأن المادة قد وجدت أولا قد وضع النظرية كلها في مأزق، اذ كيف وجدت المادة الأولى. ان كانت قد أوجدتها مادة سابقة فكيف وجدت المادة التي سبقت؟. وهكذا الى ما لا نهاية. وقد وجد الوضعيون في هذا سببا كافيا لاتهام المادية بالميتافيزيقية. وحاول الماركسيون الافلات من هذه التهمة فقالوا في « أسس الماركسية - اللينينية » : « ان مدلول الميتافيزيقا في الماركسية يختلف عن مدلوله كما كان يستعمل قبل الماركسية وفي الكتابات البورجوازية. ففيما قبل الماركسية كانت تلك الكلمة اليونانية، أو على الأصل التعبير اليوناني، يطلق للدلالة على قسم خاص في الفلسفة يحاول الفلاسفة فيه ولا يزالون يحاولون - عن طريق الافتراض الفكري - معرفة حقيقة الجوهر الخالد المطلق في الأشياء. وكان ماركس وانجلز يعنيان به منهج البحث والتفكير غير الجدلي الذي يتبعه الميتافيزيقيون بدلا من اطلاقه على قسم خاص من البحث الفلسفي، أو المعرفة عن طريق التأمل الفكري. وفي الوقت الحالي يستعمل التعبير في الفلسفة الماركسية بالمعنى الذي كان يقصده ماركس وانجلز فقط في أغلب الأحوال ». وقالوا: « ابتدع ماركس وانجلز الجدلية المادية خلال صراعهما ضد النظرة الميتافيزيقية للطبيعة التي تنكر التطور، غير أن الوضع قد تغير بعد هذا، ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، انتشرت فكرة التطور (بفضل نظرية داروين) .. وفي الوقت الحالي يقوم الصراع بين الجدليين والميتافيزيقيين بصفة رئيسية حول معرفة كيف نفهم التطور وليس حول ما اذا كان هناك تطور ».

وبذلك أسقط الجدليون الماديون من دراساتهم . ما اذا كانت المادة قد وجدت أولا أم أن الفكر قد وجد أولا ، وتركوا كل هذا لأي باحث في الميتافيزيقا ، ونسوا أن تنازلهم عن الاصرار على أن المادة أولا سيفقدهم المقدرة على الاصرار على أن المادة هي المؤثر الحاسم في عملية التطور ، وأنه مقدمة لمزيد من التراجع . فاذ نطرح أولوية الوجود ونتركها للبحث الميتافيزيقي نختار بدايتنا بعد الوجود الأول ، أي في مواجهة الفكر والمادة ، وقد وجدا فعلا . ولا بد هنا من الاعتراف بأن لكل من المادة والفكر وظيفة في التطور ، وأن أيا منهما لا يلعب الدور الحاسم .

وقد تمت هذه الخطوة الجديدة بعيدا عن الجدلية المادية كما فهمها وطبقها ماركس .

قال مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية » : « ان الادراك الحسي أول خطوة في المعرفة .. غير أن الحواس لا تستطيع أن تدرك الطبيعة الداخلية للظواهر ، وعلاقاتها وصلتها الضرورية ، لهذا ، فلكي نكشف القوانين التي تحكم الظواهر ، ولكي نصل الى جوهرها ، أي لنصل الى معرفة علمية بالعالم المحيط بنا ، نحتاج الى معرفة مختلفة نوعيا ، هي التفكير الذي يأخذ شكل الفهم والحكم والادراك والافتراضات والنظريات .. ان الادراك الحسي يتعلق دائما بالفرد وبالوقائع العملية ، أو بالأوجه الخارجية للظواهر ، ولكن الادراك المجرد يعكس الأعماق الداخلية للحقيقة . لأنه لا يتبع الوجه الخارجي المحسوس للظواهر ، ولكن يميز الصلات والعلاقات الجوهرية .. ان قوة الفكر تتمثل في مقدرته على تجاوز اللحظة وادراك تطور الماضي وتصور تطور المستقبل ، بواسطة القوانين الموضوعية التي اكتشفها .. غير أن الفكر وناتجه (الادراك) متصل بالعالم الموضوعي ، ليس اتصالا مباشرا ، ولكن اتصال غير مباشر خلال نشاط الادراك الحسي وفائدة الادراك الفكري أنه غير مقيد بالوقائع المحسوسة ، وغير متوقف عليها نسبيا ، ولهذا فهو قادر على الدراسة النظرية وتحليل الظواهر » .

وهكذا انهار ركن آخر كان يتمثل في القول بأن الفكر مجرد انعكاس للمادة، وأصبحت له وظيفة ذات فائدة خاصة. غير أن هذا لا يكفي، بل لا بد من خطوة أخرى لنعرف كيف يؤثر الفكر في المادة، أو كيف تؤثر المادة في الفكر، وما مدى الصلة بينهما، هل هما منفصلان؟ هل هما شيء واحد؟

يقول مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية»:

«ان النشاط الذهني، أو الفكر، خاصة مميزة للمادة، ولكنها ليست شكلا خاصا من أشكال المادة.

«وفي المسألة الأساسية في الفلسفة يطرح الفكر كضد للمادة. والروح كضد للطبيعة، فالمادة هي أي شيء يوجد خارج العقل ولا يتوقف عليه، وبالتالي يكون من الخطأ الجسيم اعتبار الفكر جزءا من المادة. وفي الوقت الحالي يعتبر التوحيد بين الفكر والمادة من مفاهيم المادية المنحطة.»

اذن فهما منفصلان. ولكن لا. !!

يقول مؤلفو «اسس الماركسية - اللينينية»: «ان الجدلية المادية ترفض أي فصل بين الفكر والمادة، اذ أن هذا الفصل يعني في جوهره العودة الى وجهات النظر الجاهلة البدائية عن تاريخ الانسان: عندما كانت كل ظواهر الحياة تفسر بأنها راجعة الى الروح التي كان يفترض أنها تدخل الجسم.

اذن فهما متصلان منفصلان، وتلك مشكلة جاء حلها في «أسس الماركسية - اللينينية» على الوجه التالي: «ان حل المشكلة السيكوفسيولوجية، أي مشكلة العلاقة بين النشاط العقلي وجهازه أي المخ (وهو عضو مادي فسيولوجي) يجب أن ننظر فيه الى كل من الاختلاف والاتصال بينهما. انه لمن المهم أن نعي الخلاف بينهما لأن الوحدة بين المادة والفكر تؤدي الى الغموض، غير أنه من ناحية أخرى. لا ينبغي فصل الوعي عن المخ، لأن الوعي وظيفة المخ.»

كل هذا عظيم، ولكن كيف يتفاعلان، ومن منهما يلعب الدور الحاسم؟

لقد انتهينا الى أنه ليس من اللازم أن نبحث عن أولوية وجود المادة أو الفكر فتلك ميتافيزيقية بمعناها القديم. وليس من اللازم أن نفصل بين الفكر والمادة، لأن تلك عودة الى وجهات النظر الجاهلة البدائية، وليس من اللازم أن نوحد بينهما فتلك مادية منحطة، وأنه يجب أن ننظر الى كل من أوجه الاختلاف والاتصال، مع الاعتراف بأن المادة موجودة وأن للفكر قوة مؤثرة. اذن، فلم نعد قادرين على معرفة تطور العالم واتجاه هذا التطور، عن طريق معرفتنا قوانين تطور المادة، ولا عن طريق معرفتنا قوانين تطور الفكر، ولا بد لنا من أن نبحث عن طريق واحد (حتى لا نكون ثنائيين) يجمع بين الفكر والمادة (حتى لا نعود الى الجهالة البدائية) ولا يوحد بينهما (حتى لا نعود الى المادية المنحطة)، فأين توجد تلك الوحدة من الفكر والمادة؟

انه الانسان.

يقول مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية»:

«ان النشاط المادي للانسان نقيض نشاطه الذهني. غير أن هذين النقيضين، يتداخلان كل في الآخر، ويؤلفان وحدة ذات وجهين للحياة الاجتماعية، غير قابلين للانفصال ومتفاعلين»

وان هذا لعظيم حقا.

ولكنه يؤدي حتما الى مزيد من التراجع. اذ أن الأمر كله ينقلب الى سفسطة غير مفيدة الا اذا عرفنا ما هي القوانين التي تحكم تلك «الوحدة من الفكر والمادة»، فبدون هذا لا تمكن معرفة حركتها ولا حركة التطور ذاته الذي تتم معرفته خلالها، وهنا نقف أمام منهجين: اما أن نتبع ما انتهى اليه الفكر واكتشفه وهو «يعكس الأعماق الداخلية للحقيقة»، أي نتبع أحكام «النظرية» واما أن نأخذ ما

يؤدي اليه الادراك الحسي، فنلقي بأنفسنا في متاهة التجربة والخطأ.

ولقد قال أفاناسييف صاحب كتاب «الفلسفة الماركسية»: «بدون استعمال منهج محدد لا يمكن حل أية مشكلة علمية أو عملية». أما مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية»، فيقولون: «ان الماركسية تدخل الممارسة الفعلية ضمن نظرية المعرفة تقديرا منها لكون الممارسة الفعلية هي الأساس والغاية في تقدم المعرفة ومحك صدق ما نعرفه». ولا يختلط هذا القول بما قاله انجلز من أن التطبيق هو محك اختبار صحة ما نعرفه لأن الاختبار يعني أن يكون لنا منهج فنطبقه لنختبره، فان كذبته التجربة، فيجب أن نعود اليه فنصححه، ولكن يجب أن يبقى لنا دائما منهج يقود الممارسة الفعلية. أما مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية» فيقولون ان الممارسة الفعلية طريقة للمعرفة كالمنهج الفكري: وكلاهما يصلح وسيلة للمعرفة. فان اختلفا؟.. أي اذا كانت حصيلة الممارسة الفعلية غير مطابقة لما يستلزمه المنهج الفكري؟.. قال لينين في الجزء ١٤ من كتاباته: «الممارسة الفعلية يجب أن تكون الأساس الأول في نظرية المعرفة».. حتى لو جاءت الممارسة الفعلية على غير مقتضى النظرية؟.. أو حتى لو جاء التطبيق الاشتراكي على غير ما قالت به الماركسية؟.. قال مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية»: «لقد طور ماركس وانجلز الجدلية المادية، وهي شكل جديد من المادية متحرر من عيوب المادية الميتافيزيقية القديمة، غير أن هذا لا يعني أن ماركس وانجلز قد أنهيا تطور الفلسفة، أو أنهما قد استنفدا كل الحقائق الفلسفية». ثم نقلوا عن لينين قوله: «اننا لا نعتبر النظرية الماركسية شيئا كاملا لا يمكن المساس به، اننا مقتنعون بأنها أرست حجر الزاوية للعلم فقط. وأنه «يجب» على الاشتراكيين أن يتقدموا في كافة الاتجاهات اذا ارادوا أن يحفظوا للحياة تقدمها».

وهل يفعل الاشتراكيون العرب غير هذا؟

٧

هل انتهينا؟..

لا، أبداً. انها مجرد البداية، فالخلاص من التحكم الاستفزازي الذي بدأنا به لا يعني أننا قد خطونا خطوة الى الأمام. ولكنه يعني - فيما يبدو - اننا قد عرفنا تفسير «ظاهرة» تمزق الاشتراكيين الماركسيين. فقد رأينا كيف أن الماركسية قد بدأت بمنهج علمي صريح ومحدد ثم انتهت الى منهجين «الجدلية المادية»، و «الممارسة الفعلية» أو التطبيق. ولما أن اتسعت الشقة - في الوقت الحالي (وهو تعبير يتردد كثيرا في «أسس الماركسية - اللينينية» - خلقت اتجاهين رئيسيين في الحركة الماركسية:

اتجاه يلتزم النظرية. ومجال هذا الاتجاه قبل التطبيق بصفة عامة، وفي الموضوعات التي لم تكن لها سابقة في التطبيق اللينيني للماركسية. ويستمد هذا الاتجاه قوته وصلابته من أنه يجادل على أسس ماركسية واضحة، ويستفيد بكل ما قيل عن «علمية» وحتمية الجدلية المادية كمنهج، ومن ضرورة النظرية لتعبئة الجماهير، وأخيرا من أن الاتجاه «التطبيقي» لا يستطيع أن يتنكر صراحة للماركسية ولا لمنهجها لارتباط الثورات الشيوعية تاريخيا بالنظرية الماركسية. كذلك يفعل الشيوعيون عند تحديد مواقفهم في الدول النامية من قضايا لم يكن لها مثيل في الاتحاد السوفييتي، أو لا تزال في دور الجدل النظري. وكذلك يفعلون في «الصين» في موقفهم من الاتحاد السوفييتي وأغلب الدول الاشتراكية الأوروبية. ويحدث التمزق دائما في الماركسيين أصحاب هذا الاتجاه، فينقسمون وينتقلون - على مدى التطبيق - من الجمود النظري الى الواقع الحي، معلنين في كل مرة أنهم كانوا مخطئين.

واتجاه يلتزم مقتضيات التطبيق، ويستفيد في هذا من مرونة

منهج « الممارسة الفعلية » . ويقود هذا الاتجاه الاتحاد السوفييتي في « الوقت الحالي » . ويأتيه التمزق من الذين بدأوا حياتهم جامدين فتجمدوا ، ومن التناقض بين الولاء للماركسية التي تمت الثورة تحت شعارها ، وبين افلات التطبيق من المنهج الماركسي . ويحتفظ هؤلاء بشعار الماركسية بعد أن يوضع بعده خط ثم تضاف اليه اللينينية ، ثم خط وتضاف الستالينية ثم تمحى الستالينية والخط الذي قبلها ، ثم لا يجد خروتشوف حاجة الى التمحك في النظرية فيقول وهو يتحدث عن « النصر في معركة التعايش السلمي مع الرأسمالية » : « ان كل سؤال تطرحه الممارسة العملية في بناء الاشتراكية هو في الوقت ذاته سؤال يتعلق بالنظرية ، يتصل اتصالا مباشرا بالتطوير الخلاق للماركسية اللينينية » . ويقدم نجاح الاتحاد السوفييتي في التطبيق مبررا قويا لهذا الاتجاه داخل الاتحاد السوفييتي . غير أنه يأخذ طابعا انتهازيا خارجه . وفي الدول النامية على وجه خاص . ففي تلك الدول تفتقد الجماهير مبررا للولاء لماركس أو انجلز أو لينين أو حتى الانتساب الى أي منهم أو اليهم جميعا . ولا ترى في رفع شعار الماركسية الا تعبيرا عن النية المبيتة للعودة الى النظرية الماركسية يخفيها اولئك الذين يقبلون الواقع ويسايرون تطوره خلال الممارسة .

والذين قرأوا خطاب اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الصيني الى اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفييتي في ٢٩ فبراير ١٩٦٤ ، وخطاب سوسلوف في اجتماع اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفييتي يوم ١٤ فبراير ١٩٦٤ ، لا بد من أن يكونوا قد تبينوا هذين الاتجاهين بوضوح . كما لا بد من أن يكونوا قد أدركوا أن الأمر قد بلغ حدا لا يجدي فيه التلفيق بين منهج الجدلية المادية وبين التطبيق الاشتراكي .

ان الجدي ، حقا ، أن يعترف الذين يهمهم مستقبل الاشتراكية ، بأن الجدلية المادية أو المنهج الماركسي منهج خاطىء ، وأن الدليل على خطئه قائم من التطبيق ، وأن قصور المنهج عن قيادة الممارسة الفعلية ،

والتمسك بـه في الوقت ذاتـه، هو الـذي مزق ويمزق صفوف الاشتراكيين الماركسيين منذ أن بدأ التطبيق الماركسي في الحقل الاشتراكي . وعليهم بعد هذا أن يصححوا المنهج أو أن يجدوا لأنفسهم منهجا غير « الممارسة الفعلية » ، وغير التجربة والخطأ . ان منهج الممارسة الفعلية أكثر خطورة من أي منهج آخر ، وان كان هو البديل الوحيد عن المناهج الخاطئة . ان مرونته التي تميزه على الجمود الماركسي ، تعلق مصائر الشعوب التي تبدأ تطورها على ادعاءات غير علمية . لقد كانت النظرية الماركسية المحور الذي جمع الثائرين على أوروبا الرأسمالية ، ولم يكن من الممكن أن يوجد لينين الثائر القائد ، وأن تتحقق به أو بدونه أية ثورة بغير نظرية تقود خطأ الثوار ، وتحدد مقدما ما يجب أن تكون عليه « الممارسة الفعلية » . هذا اذا كانت الثورة تعني شيئا أكثر من مجرد التدمير . فاذا كان التطبيق قد كشف قصور الماركسية ، فليس الحل أن نحتفظ بها ستارا للانتهازية ، ومبررا للغدر والمناورة . وليس الحل ان تقود الممارسة الفعلية خطانا من يوم الى يوم ، دون أن نعرف ماذا يجب أن نفعل في اليوم الذي يليه . فاذا التاريخ - تاريخ الشعوب وحياتها - سلسلة من اللف والدوران ، والتقدم والتراجع ، والخطأ ثم الرجوع عنه ثم الرجوع اليه . لا يكفي أن نصرح قائلين : ان الماركسية ليست جامدة ولا أن ندين الماركسية الأورثوذكسية كما يقولون ، اذ لا توجد الا ماركسية واحدة كمنهج . وعلى الذين لا يطيقونها أن يكفوا عن تسمية أنفسهم ماركسيين ، وأن يستفيدوا بحصيلة التطبيق نفسه ، ليروا كيف يجدون لأنفسهم منهجا غير الجدلية المادية . ولن يجديهم الاحتجاج بنجاح التطبيق لأن عناصر النكسة كامنة في كل نجاح لم يؤد اليه منهج يلتزمه من يهمهم أن يكون النجاح حقيقة وليس ادعاء . اذا كان لا بد من المرونة في النظرية لتحرر بذلك من جمود الماركسية كمنهج ، فلا بد أن يوجد قانون المرونة العلمي الذي يجعل منها شيئا أكثر من التضليل والمغامرة ، وأن تجد الجماهير دائما منهجها الذي يسبق التطبيق وتقاس على أساسه قيمة ما يتحقق منه .

وانا في هذا لمجتهدون.

اننا نعارض الماركسيين الجامدين ولكن نناقشهم لأنهم يستحقون المناقشة. فهم اذ يستندون الى منهج محدد يمكن أن يكون الحديث عنهم ذا موضوع تختلف فيه الآراء أو تتفق. انهم ماركسيون شيوعيون حقا. أما «المرنون» من حملة شعار الماركسية والشيوعية. فهم لا شيء بعد وسيظلون كذلك الى أن يقدموا لمرونتهم أساسا علميا يصلح منطلقا وضابطا لأية مناقشة جدية. لهذا فانا لا نسلبهم شيئا اذا أخذنا ما في جعبتهم من حصيلة تطبيقية دليلا على صحة ما نزعم أنه منهج بديل عن الجدلية المادية ومصحح لها. اما أولئك الذين «يوفقون في غير حلال» بين الجدلية المادية والواقع المتطور عن طريق تزييف الواقع نفسه فنسقطهم من حسابنا. فهم لا يستحقون حتى مجرد الحديث عنهم.

ولنعد الى حيث وقفنا بالجدلية المادية والمثالية الجدلية.

٨

ما الذي وحد بين الجدلية المادية والجدلية المثالية في النهاية التي وصلتا اليها؟ لا يمكن أن تكون نقطة الانطلاق، فنقطتا انطلاقهما مختلفتان. احداهما انطلقت من المادة والأخرى انطلقت من الفكرة ومن هنا نصل الى نتيجة حاسمة بالنسبة لموقفنا من النظريتين. ليس من اللازم أن نكون ماديين أو مثاليين، لنتصرف في الواقع على الوجه الذي انتهت اليه المادية والمثالية. ليس من اللازم أن نكون ماديين أو مثاليين لنعرف، ونتصرف على ضوء ما نعرف من أن المادة تؤثر في الفكر والفكر يؤثر في المادة. أي ليس من اللازم أن نكون ماديين أو مثاليين على الاطلاق.

ان هذا يمنحنا الثقة والجرأة لمواجهة ذلك العنصر المشترك بين الجدلية المادية والجدلية المثالية، فهو هو الذي قادهما من نقطتين

مختلفتين الى نتائج موحدة. ونعني به تلك القوانين الأربعة التي يقال لها قوانين الجدل. كما صاغها هيجل استعملها ماركس. الأول طبقها على الفكر. والثاني طبقها على المادة. الأول قال ان الفكر جدلي والثاني قال ان المادة هي الجدلية. ودارا ولفا ثم التقيا حيث أبيا من قبل. وهنا العقدة التي يجب أن نواجه حلها، اذا كنا لا نريد أن نلف وندور.

٩

لنلق نظرة أخرى على تلك القوانين.

يقول القانون الأول: ان الطبيعة شيء واحد ترتبط فيه الأشياء والظواهر ارتباطا عضويا فيما بينها ويقوم بعضها على بعض، ويكيف بعضها بعضا بالتبادل. ويمكن تلخيص هذا القانون في أن كل شيء متأثر بغيره مؤثر في غيره. وهذه خاصية أثبتها العلم فعلا بعد أن أضاف اليها النسبية من حيث مدى التأثير والتأثر. ولكنها ليست الا تمهيدا للحركة التي يكملها القانون الثاني الذي يقول ان كل شيء في حركة وتغييرات دائمة وتجدد مستمر، بعد أن نقصره على الحركة، لأن التغييرات والتجدد نتيجة للحركة فتدخل في القانون الثالث، فنقول ان كل شيء في حركة دائمة. وهي نتيجة لم تعد في حاجة الى اثبات جديد بعد أن ثبت فعلا أن الذرة التي كانت تعتبر وحدة الأشياء عامرة بالحركة المستمرة. ومن أعمال القانون الأول: كل شيء متأثر بغيره مؤثر في غيره، والقانون الثاني: كل شيء في حركة دائمة، نصل الى أن الأشياء كلها متحركة دائما وفي أثناء حركتها يؤثر بعضها في بعض. ولسنا في حاجة الآن الا الى معرفة قاعدة هذا التأثير لنفهم تحول المادة، فيأتي القانون الثالث ويمول ان التغيرات الكمية تؤدي الى تغييرات كيفية ويقول شراح هذا القانون أن التغيرات الكمية هي التي « لا دلالة لها » وان التغييرات الكيفية هي « الظاهرة

والجذرية ». ويجب أن ننبه هنا بوجه خاص الى أن ما يقال عنه « دلالة » و « ظهور » و « جذري » و « خصائص أخرى ».. ليس أكثر من أي « ادراك » لمدى التغيير. والمادة « كما هي » تسير على قوانين حتى لو لم ندرك نحن هذه القوانين، أي أن قصور حواسنا أو حتى أدواتنا العلمية حآليا عن ادراك « دلالة » التغييرات لا يعني أنها تغييرات كمية وليست كيفية. وكل ما نريده من هذه الملاحظة أن ننبه الى أن تقسيم التغييرات الى مرحلة « كمية » ثم مرحلة « كيفية » هو تقسيم فكري لمراحل التطور. كذلك قلنا، وقال مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية »: « يجب أن نتذكر دائماً، أنه لا يوجد - طبعا - نوعية قائمة بذاتها. هناك فقط اشياء وظواهر متميز بعضها عن بعض بخصائص نوعية ». ثم نمضي مع هذا القانون الثالث، فطبقا له عندما تصل التغييرات الكمية الى مرحلة أو نقطة معينة تتغير خصائص المادة نوعيا، وبهذا تتحول الأشياء من شيء الى شيء مختلف. لا ينقصنا بعد هذا اي شيء لنعرف حركة المادة غير تلك الاضافة التي تمنع الخلط، وهي أن كل نوع من الأشياء، كالنبات أو الحيوان أو الجماد، وكل نبات وحيوان وجماد على حده، وكل تركيب في أي نبات أو حيوان أو جماد، له قوانينه الخاصة التي تحدد مدى تأثيره في غيره وتأثره بغيره من المواد، التي تقسم علميا بالنسبة الى كل نوع فيقال قوانين علم النبات أو الحيوان أو الجيولوجيا مثلا.

لقد التزمنا بقدر الامكان المصطلحات التي استعملها الماديون والمثاليون. ولكنا نود أن نصوغ ما سبق صياغة أخرى فنقول: ان كل شيء متأثر بغيره ومؤثر في غيره، وهو يمارس هذا التأثير والتأثر خلال حركته الدائمة المستمرة التي لا تتوقف، والتي تؤدي أثناءها كمية التأثير أو التأثر الى أن تتغير خصائص الشيء نفسه، بحيث تتغير هذه الخصائص تدريجياً، وان كنا لا نستطيع أن نحس هذا التغيير التدريجي غير الظاهر. وعندما تصل كمية التأثير أو التأثر الى درجة تختلف باختلاف القوانين التي تحكم الشيء المتأثر يفقد هذا

الشيء خصائصه ومظهره الأولين، وتصبح له خصائص ومظهر آخر بحيث يختلف نوعيا عن الشيء الأول، أي تلحقه خصائصه الجديدة «بنوع» من الأشياء غير النوع الذي كان ينتمي اليه أولا. يصبح جامدا مثلا بعد أن كان سائلا.

ثم، في كل لحظة وما هو أقل من اللحظة، وفي كل مكان معروف أو غير معروف تعمل هذه القوانين «معا» فيكون الناتج تأثيراً، فتأثراً. فتحولا، فتأثيراً فتأثراً فتحولا. وهكذا في حركة دائمة وتحول مستمر.

كل هذا صحيح وثابت علميا. ولك أن تطبقه على ما تريد كما يحلو لك من أول الطاقة والذرة الى المجتمعات الانسانية. ولك عندئذ أن تستنتج منه قواعد السلوك التي تتفق معه، وأن تقول كما قالوا: ان الواقع الاقتصادي والحياة الاجتماعية والحياة السياسية كلها مجالات غير منفصلة. وان ليس في العالم شيء أجوف غير ذي أثر او مدلول، وان الذي يعتقد أنه يستطيع أن يمارس حياته بدون مبالاة بحياة الآخرين واهم، وان الفن للفن كلام أجوف، لأن كل شيء مؤثر ومتأثر ومرتبط بكل شيء. ولك أن تقول ان من يظن أن هناك شيئا لا يتغير واهم، وان ليس ثمة شيء مقدس لا يمكن المساس به، ولا حتى الملكية الفردية، وان ما يروجه المفكرون المتواكلون من أنه «لا جديد تحت الشمس» خرافة فهناك دائما جديد تحت الشمس، وان الدعوات التي تحاول أن تضفي قداسة على الواقع - أي واقع - دعوات لا أساس لها من العلم وانما تحاول بذلك أن تحمي مصالحها الخاصة. ولك أن تقول كما قالوا: ان بعد كل قديم جديد، وان التراكمات أو التغييرات الكمية قائمة وان كنا لا نلحظها، وانها ستؤدي الى تغييرات كيفية مختلفة عن القديم نوعيا.

وعلى هذا الأساس أيضا ندين مع مؤلفي «أسس الماركسية - اللينينية». كل المذاهب الميتافيزيقية - بالمعنى الذي اختاروه من أول ثنائية ديكارت التى تفصل الفكرة عن المادة وتقيم منهما أساسين

للعالم مختلفين ومنفصلين. الى المثالية الشخصية التي قال بها بيركلي. وأنكر فيها وجود قوانين طبيعية. الى المثالية الموضوعية التي قال بها هيجل. وأوجد فيها القوانين في عالم الفكر دون عالم المادة. الى الوضعية التي لا تعرف الا « المعامل » منهجا للمعرفة في حين أنها لا تستطيع أن تدخل الظواهر في « معاملها » التجريبية الا اذا فصلتها عن تاريخها وعن علاقتها بالكون الذي تعش فيه. ولا تستطيع على أي حال أن تجري تجربة احتماعية.. الى اخر الوجودية التي لا تعرف شيئا غير وجود الانسان وتلغي الكون كله باسقاطه - عسفا - في العدم.

كل هذا بدون أن نكون جدليين. بدون أن نستعمل ذلك القانون العملاق الذي تدعيه المثالية والمادية. وفي هذا الادعاء ذاته يكمن مقتل المادية والمثالية كلتيهما.

١٠

الجدل يعني أن يتقابل نقيضان أي يجتمعان في محتوى واحد. قال لينين في « الدفاتر الفلسفية » : « ان المعنى الدقيق للجدلية هو دراسة التناقضات داخل ذات جوهر الأشياء ». والتناقض يؤدي الى صراعهما الى أن يحل فيخرج منهما. أي من باطن الشيء الذي اجتمعا فيه شيء ثالث مختلف عنهما. وبالتالي يعتبر بالنسبة اليهما خطوة الى الأمام او تقدما. كما يجتمع شخصان لكل منهما رأي مخالف لرأي الآخر فيتجادلان أي يحاول كل منهما أن يلغي رأي الآخر. وتنتهي المناقشة بأن يتفقا على رأي واحد أكثر تقدما من رأي كل منهما منفردا. على هذا الوجه قال هيجل بقانون الجدل وقال به ماركس أيضا. فجوهر العملية الجدلية أن يجتمع نقيضان. وحيث لا يوجد تناقض لا تقوم عملية الجدل أو لا يوجد صراع. وان وجد التناقض فلا بد من الصراع، ولا بد ان ينتهي هذا الصراع الى خلق

جديد، أي أن التناقض لا يمكن أن يبقى دائما، لأنه اذ يخلو من الصراع لا يكون تناقضا، وعدم الخلق الجديد يعني أن الحركة غير جدلية. على غير هذا يعتبر الحديث عن التناقض والصراع والجدل استعمالا لتعبيرات في غير موضعها فتبقى دون دلالة. فمثلا اذا كانت المادية نقيض المثالية كما يقول مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية».فان تاريخ الصراع بينهما يكون شيئا مفهوما، ولكن لا يكون مفهوما أن يظلا نقيضين متصارعين ولا يخرج منهما ما يتجاوزهما ويكون حلا لتناقضهما.. ولو كان هذا الجديد شيئا كمثل «جدل الانسان». والذين يدعون الماركسية، ويقودون صراعها ضد نقيضها، ثم يثورون ضد انتهاء الصراع ولا يقبلون المولود الجدلي، ليسوا جدليين. ان الماركسيين لا يقبلون ما يسمونه «الخط الثالث» ونعتقد أنهم في هذا على حق. فلا يوجد خط ثالث مع الخطين المتناقضين، ولا يمكن أن يوجد، ولكن يمكن - ولا بد - أن ينتهي التناقض والصراع الى ارساء خط جديد، ولا نقول ثالثا، يتجاوز الخطين المتناقضين، وبه يتحقق الحل الجدلي للصراع بينهما. هذا مثل ضربناه ولا ندعيه أو نؤكده. ولكن الذي نستطيع أن نؤكده أن الجدل عملية خلق وتجاوز واضافة. انه خطوة الى الأمام تحل بها مشكلة من الماضي ويتحقق بها جديد في المستقبل، ولا يمكن أن تنتهي الى غير هذا وإلا فإنها حركة غير جدلية، قد تكون تحولا، كما يتحول الماء الى بخار ثم يعود البخار فيصبح ماء. فهنا يوجد تحول، أو تطور عن طريق التحول ولا يوجد شيء جديد أي لا يوجد جدل. لهذا فسنفرق في حديثنا بين التحول والتطور، قاصرين تعبير التحول على الحركة دون اضافة، وتعبير التطور على الاضافة خلال الحركة الجدلية. والتحول هو مفهوم القانون الأساسي للمادة كما يقول مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية»، أي أن المادة لا تفنى ولا تتجدد ولكن تتحول. ومؤدى الجدل أيضا أن التناقض والصراع لا ينتهي بالغاء أحد النقيضين والابقاء على الآخر. اذ لا يكون هذا الا بأن

يحتفظ أحد النقيضين بذاته كما هي فلا يصيبه تغيير خلال الصراع مع نقيضه وهو قول يلغي أحد القوانين الكلية (كل شيء متغير) والقوانين الكلية علمية عامة حتمية. كذلك لا يمكن التحايل على الجدل بأن يستبدل كل نقيض بمكانه مكان نقيضه، فان التناقض يستمر قائما ومعه الصراع الذي لا بد أن ينتهي الى حل جديد يزول به التناقض ويتجاوز به التطور وجود النقيضين. على هذا الأساس من فهم عملية الخلق التي ينطوي عليها التطور الجدلي نصل ما انقطع من الحديث فنقول:

عندما وضع ماركس الجدلية المادية أي طبق القوانين الهيجلية على المادة. كانت المادة غير معروفة تماما، اذ كان العلماء القدامى على عهد هيجل وماركس وانجلز يعتقدون أن الطبيعة مركبة من ٩٢ عنصرا. وأن كل عنصر مكون من جزيئات هي « الذرات » وكانت الذرة معتبرة وحدة الكون كله وان كانت هي غير معروفة الا بخواصها. فكان لديهم ٩٢ « نوعا » من الذرات مختلفة « كيفيا »، أي مختلفة في الخواص. وسمح هذا التعدد، واختلاف تأثير المواد بعضها في بعض بأن يقال أن ثمة تناقضا في الطبيعة أو المادة فالأوكسجين يزيد اللهب اشتعالا، والماء يطفىء الحرائق.

أما الآن فأي طالب في أية مدرسة ثانوية يعلم ما لم يكن يعلمه هيجل وماركس وانجلز من أن الذرة مركبة. فقد كشفت لنا أبحاث روذرفورد عن البناء الداخلي للذرة، وعرفنا انها تتكون من النواة يحيط بها عدد من الالكترونات تتحرك حولها بسرعة هائلة، وأن النواة تتكون من بروتونات ونترونات، وأن الالكترونات كهارب ذات شحنات سالبة، وأن البروتونات كهارب ذات شحنات موجبة، وأن النترون متعادل وقوامه بروتون والكترون ملتصقان. وعرفنا أن كل اختلاف في الظواهر التي نراها في المادة وتركيباتها راجع الى خلاف في عدد وترتيب الالكترونات في ذرات تلك المواد. فاذا كانت الذرة تحوي الكترونا واحدا فالمادة ايدروجين، واذا كانت تحوي

ثمانية فهي أوكسجين، وان كانت ٣٦ فهي حديد، أو ٩٢ فهي يورانيوم، وتتعدد وتختلف الخواص الكيميائية باختلاف وتعدد هذه التكوينات. وعرفنا حقيقة أخرى ذات أهمية هي أن عدد الالكترونات في أية ذرة يساوي تماما عدد البروتونات، أي أن الشحنة الموجبة في أية ذرة تساوي الشحنة السالبة، ولذلك فالدرة من أية مادة في حالتها العادية وحدة متزنة ومستقرة خالية من التناقض الباطني والصراع. وقد كان يظن طبقا لقانون كولومب أن أي جمع بين شيئين لهما شحنتان كهربائيتان اما أن يتنافرا ان كانتا من نوع واحد أي موجبتين او سالبتين، واما أن يتجاذبا ان كانتا مختلفتين.

لذلك كان السالب يعتبر نقيضا للموجب الى أن أثبت العلم أن هناك مسافة يبطل عندها قانون كولومب هي جزء من ثلاثين مليون جزء من السنتيمتر وهو ما يعادل ١/٨ قطر أكبر ذرة. وبذلك ثبت أن ليس داخل الذرة جذب وتنافر وخلت من هذا التناقض. ولمدة ثلاثة قرون كانت الحركة تفسر على ضوء قوانين نيوتين، وسلم العلماء والفلاسفة معا بأن كل جسم يستمر في حالة السكون أو في حركة منتظمة في خط مستقيم ما لم تؤثر فيه قوة تغير هذه الحالة. ولما كانت الأشياء تلقى في الفضاء فتسقط الى الأرض فقد كان لا بد من قانون الجاذبية العتيد لتفسير هذا السقوط. ولم يشك أحد في قانون الجاذبية ولا يزال متداولا على الألسن وفي الكتابات كأن شيئا لم يحدث في العلم. واعتبر القصور الذاتي أي مضمون القانون الأول نقيضا للجاذبية مضمون القانون الثاني. وعندما يقول الماديون الجدليون ان في كل شيء قوة جذب وقوة طرد وبذلك يجمع في باطنه نقيضين،

يستندون ضمنا الى قوانين نيوتين التي جعلت من القصور الذاتي نقيضا متصارعا مع الجاذبية. ولكن قوانين نيوتين هذه قد تعدلت عندما أثبت انشتين أن الجاذبية ليست قوة، وأن الفكرة التي تقول ان كل جسمين ماديين يتجاذبان، نوع من الخداع غير المطابق للحقيقة في تصوير الحركة. فالجاذبية لم تعد نقيض القصور، ولكن

القصور والجاذبية وحدة واحدة. وكل الظواهر التي فسرتها قوانين نيوتين فسرتها نظرية النسبية. لكن قوانين نيوتين التي كانت تتضمن التناقض بين الجاذبية والقصور الذاتي كانت عاجزة عن تفسير ظاهرة فريدة في الكون وهي حركة عطارد وانتقاله في مداره. فلما أن استطاعت نظرية النسبية أن تفسر هذا، أثبتت تفوقها على نظرية نيوتين وأنها أشمل وأصح منها. وبذلك انهار التناقض المزعوم بين ما كانوا يسمونه قوتي الجذب والقصور الذاتي. وكان العلماء يعتقدون أن الطبيعة قائمة على عنصرين هامين هما: الطاقة والمادة. واعتبروا المادة شيئا خاملا ملموسا يمكن تمييزه بشيء اسمه الكتلة اعتبروا الطاقة شيئا نشيطا بدون كتلة. وبذلك أصبح السكون نقيض الحركة، والمادة نقيض الطاقة. ثم أثبت العلم وحدة الطاقة والمادة، وان المادة ليست الا طاقة مركزة، وان الطاقة مادة لا تحتاج لكي نقول عنها أنها طاقة الا ان تسير بسرعة الضوء وبذلك زال ما كنا نتصور أنه تناقض.

وكانت المادة الخفيفة تعتبر نقيض المادة الثقيلة، والسائل يعتبر نقيض الجامد، والأبيض يعتبر نقيض الأسود، والحار يعتبر نقيض البارد، وما يطفىء النار يعتبر نقيض ما يذكيها، ثم جاء العلم فأثبت أن المادة تتحول من الخفيف الى الثقيل وبالعكس، ومن السائل الى الجامد وبالعكس، وان كل نوع من المادة يتحول الى نوع ثان، ولا يتطلب هذا أكثر من تعديل عدد وترتيب عناصر الذرة من الكترونات وبروتونات. وقد أمكن فعلا تحويل ذرات بعض العناصر الى ذرات عناصر أخرى فتحقق بذلك حلم الكيميائيين القدامى، فقد نجح روذرفورد في تحويل بعض ذرات من النتروجين الى ذرات أوكسجين، كما نجح غيره في تحويل بعض ذرات البلاتين الى ذرات من الذهب.

.واذا أثبت العلم، وعرفنا أن الذرة خالية من التناقض الباطني، وأن الطبيعة في كل أشكالها عبارة عن ذرات، نكون قد عرفنا -

علميا - ان الطبيعة أو المادة لا تنطوي في باطنها على تناقضات ولا يدور داخلها صراع. وبذلك لم يعد من الممكن القول بأن حركة المادة جدلية. فتطبيق الجدل في عالم الذرة يعني أن الذرة ذاتها تحتوي على نقيضين متصارعين داخلها. وهذا ما ينفيه علمنا بتركيب وحركة الذرة. ولم نعد في حاجة الى الجدلية لتفسير تحول المادة من نوع الى نوع، لأن العلم أثبت أن تحول المادة الى تركيبات مختلفة يتم عن طريق اندماج الذرات، ويتطلب ذرتين على الأقل تكون درجة تشبعهما مختلفة لتندمجا فتصبح الذرتان ذرة واحدة من نوع ثالث، ولا بد من هذا التأثير الخارجي أي تأثير ذرة على ذرة أخرى لتتم عملية التحول. وهذا لا يتفق مع قانون الجدل الذي يقوم على أساس التحول من الباطن..

وفي ١٦ يوليو ١٩٤٥، وهو يوم حاسم في تاريخ العلم والعالم، ضحى الأمريكيون بنصف مليون من البشر في هيروشيما لاثبات نجاح اول تجربة ذرية. ويقال عادة انها تجربة تفتيت الذرة. وهو ما قد يوحي بأن المادة تتحول الى طاقة عن غير التأثير الخارجي وهذا غير صحيح. فالطاقة الذرية مؤسسة على ما لاحظه العلماء من أن الطاقة التي تأتينا من الشمس والنجوم تنبعث أثناء تحول الايدروجين الى هيليوم في عملية معقدة تشترك فيها عوامل عديدة وان كان التحول الجوهري فيها هو اتحاد اربع ذرات من الايدروجين لتكوين ذرة هيليوم. ولما كان الوزن الذري لذرة من الهيليوم أقل من الوزن الذري لأربع ذرات من الايدروجين فان عملية التحول تسفر عن نقص في الكتلة. هذا الفرق هو الطاقة الهائلة التي تأتينا من الشمس. وفي القنبلة الذرية كما في القنبلة الايدروجينية اتخذ هذا أساسا لتوليد الطاقة، أي بالتأثير الخارجي على الوزن الذري عن طريق الادماج أو الشطر بحيث يبقى فائض هو مقدار الطاقة الناشئة عن القنبلة.

فاذا انتقلنا من عالم الذرة الى مركباتها، أي الى الجزيئات فاننا

نكون قد انتقلنا الى عالم الأنواع حيث تقسم المادة الى تعميات حسب خصائصها وتأثيرها وتأثرها بغيرها. فبعد أن كان الأيدروجين بروتونا واحدا والكترونا واحدا، وكان الأوكسجين ثمانية الكترونات وثمانية بروتونات اتحدا فأصبح جزيء الماء يحتوي على ذرتين من الأيدروجين وذرة من الأوكسجين ويعبر عنه بالرمز يد ٢أ. ثم يتحول الماء الى جليد أو بخر فنقسمه الى ثلاثة أنواع تبعا لصلابته ومظهره ونقول عن هذا أنه تحول نوعي، في حين أن كل ما حدث هو زيادة سرعة الجزئيات بتأثير الحرارة فيتحول الماء الى بخار أو ضعف هذه السرعة فيتحول الماء الى جليد ولكنه يبقى في حالاته جميعا يد ٢ أ.

ويتحد الماء بغيره، وغيره بغيره وتنتج عن هذا ملايين من المركبات المعقدة التي تتخذ أشكالا وخصائص لا حصر لها، فنضطر، لكي نفهمها، الى أن نقسمها الى أقسام، ثم أجناس، مبتدئين بالجزء لترتيبه في كليات متخذين في كل ترتيب أساسا مختلفا، فمن حيث اللون تقسم الطبيعة الى سبعة ألوان أساسية، ومن حيث الصلابة الى جامد وسائل وغاز، ومن حيث الكتلة الى مادة وطاقة، ثم الى جماد ونبات وحيوان، ثم الى حيوانات مائية وحيوانات أرضية، وحيوانات برمائية.. الخ. ثم نرى الأنواع اختلفت وتباعدت في خصائصها، وبدت غريبة بعضها عن بعض، فنزعم أن ثمة تناقضات بين نوع ونوع، ويقودنا هذا الى تعميم حكمنا فنقول: ان في « كل » شيء تناقضا باطنيا، ونبحث عن المتناقضات الى حد ما قاله انجلز في كتابه « جدل الطبيعة » من أن ثمة أشعة ضوء سوداء لتكون نقيضا لأشعة الضوء البيضاء، ليثبت لديه « علميا » أن الضوء يحتوي نقيضين. !!. ثم نرتب على هذا أن في كل شيء صراعا داخليا، وأن كل شيء جدلي، ونذهب في الاستنتاج والتركيب المنطقي الصوري الى بناء فلسفات ومذاهب نكاد نرغم الناس ارغاما على التسليم بصحتها، وننسى نقطة الانطلاق وهي أن الذرة وحدة الطبيعة، وأن ليس في الذرة تناقض ولا صراع، وأن كل الأنواع قد تكونت نتيجة

اندماج الذرات وتأثرها وتأثيرها وتحولها في حركتها الدائمة، وأن ناتج هذا التأثير المتبادل هو التغاير بين الأنواع، وأن الكم هو كمية التأثر، وان الكيف هو تغيير الخصائص والمظاهر في عملية التحويل على وجه يتفق مع تقسيمنا الطبيعة ومظاهرها وخصائصها المتعددة.

لقد قامت الجدلية المادية على فرضية لفظية هي «أن الطبيعة جدلية»، وليس معنى ذلك أن قد ثبت هذا علميا، ولكنها ضرورة لتفسير حركة المادة يوم ان كانت حركة المادة غير معروفة، أو لعل هذا أن يكون قد وضع لمجرد تبرير تطبيق القوانين الهيجلية على المادة. ولست أدري مبررا للتمسك بقانون الجدل - القانون الرابع - وارغام المادة على قبوله بعد أن فسر العلم حركة المادة، وأثبت بتفسيره هذا أن القوانين الثلاثة الأولى صحيحة علميا وكافية لتفسير تلك الحركة. فالعلم الذي نفى عن المادة جدليتها أثبت في الوقت نفسه (١) أن كل شيء متأثر ومؤثر في غيره و (٢) وأن المادة في حركة دائمة و (٣) أنها تتحول تحولا مستمرا من نوع الى نوع.

لقد كان ماركس وانجلز معذورين عندما قالا ان المادة جدلية، فقد كان الجهل بالحركة الداخلية للذّرة يسمح لهما بهذا الافتراض الذي يسهل لهما تبني القوانين التي وضعها هيجل كلها واستعمالها معا، أما أن يقول هذا واحد بعد منتصف القرن العشرين فهو أمر لا يدل الا على أنه كان نائما، وقد آن الأوان ليستيقظ النيام ولو حتى على هدير الصواريخ في عهد الذرة. فقد جاءنا دليل اليقظة من بلد الذرة والصواريخ. فلننظر ماذا يقول مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية» سنة ١٩٦٣. قالوا:

«ان الطبيعة والمجتمعات لا تعرف السكون المطلق والجمود..»

غير أن:

«يتغير شكل الحركة تبعا لتغير أشكال المادة. أبسط أشكال

الحركة، الحركة الميكانيكية في المكان، وأكثر من هذا تعقيدا التفاعل الحراري، أي الحركة التلقائية للجزيء التي تؤدي الى وجود الجسم الطبيعي. وقد أثبت العلم أن الضوء والاشعاعات الكهرومغناطيسية والنشاط الداخلي في الذرة أشكال خاصة من حركة المادة. وثمة نوع من الحركة نجده في التفاعل الكيميائي الذي تتحول به المادة عن طريق الاتحاد والانفصال بين الذرات والجزيئات. والنشاط الفسيولوجي في النبات والحيوان وتطور الأحياء تعبيرات خاصة في الطبيعة العضوية عن الحركة التي هي خاصة عامة للمادة.

« وهناك شكل للحركة أكثر تعقيداً بكثير مما سبق، نجده في حياة الانسان الاجتماعية كتطور الانتاج المادي والحياة الاقتصادية.. الخ.

« وكل أنواع الحركة غير منعزلة بعضها عن البعض الآخر، بل متداخلة ويتحول بعضها الى البعض. وهكذا يمكن أن يؤدي النشاط الحراري الى تحولات كيميائية وظواهر حيوية..».

اذن فقد كان انجلز صادقاً عندما قال في « الرد على دهرنج »: « لا توجد مادة بدون حركة ولا يمكن أن توجد ». وقد أثبت العلم فعلا أنها في حركتها يتحول بعضها الى بعض. غير أن هذا كله لا يفسر تحول المادة من الماضي الى المستقبل، أو تطورها، أو الحصيلة المستقبلة لحركتها وتأثيرها المتبادل وتحولها.

لماذا؟

لأن ماركس وانجلز لم يكونا قد عرفا الزمان كحد رابع لتعيين الأشياء والظواهر. لأن أنشتين لم يكن قد وجد، ولا كانت قد وجدت نظريته في النسبية.

لقد كانت الحتمية الميكانيكية وقوانين نيوتن هي ما عرفه العلم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كما يقول مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية ». ولم يكن من الممكن أن تفسر « حركة

المادة » في الزمان الا بقوة تدفعها من خلف كما قال بير كلي، أو قوة تشدها من أمام كما قال هيجل، أو قوة من ذاتها تصل بها ماضيها بمستقبلها قفزات كما قال ماركس. وكان هذا التفسير الأخير يقتضي أن تكون المادة جدلية وأن يوجد في داخلها تناقض وصراع لتكون كذلك. ثم تقدم العلم بعد وفاة ماركس وانجلز كليهما، فقال مؤلفو « أسس الماركسية اللينينية »:

« تتم الحركة في المكان والزمان.. كل ما هو موجود في العالم متغير. كل جسم، وكل ظاهرة من ظواهر الطبيعة لها ماض وحاضر ومستقبل. وتلك أوجه الزمان. ان الزمان كالمكان طريقة كونية لوجود المادة. لقد أثبتت هذا واحدة من أعظم النظريات العلمية في عصرنا، وهي نظرية النسبية لأنشتين ».

هل معنى هذا ان حركة المادة من الماضي الى المستقبل؛ أو تطورها، يتم بالزمان دون حاجه الى أن يوجد في داخل المادة ذاتها تناقض باطني أو صراع؟

لقد قلنا هذا من قبل، واعتمدنا فيه على ما عرفناه من انجازات العلم الحديث، ثم أضاف مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية » ما أغنى معرفتنا، ولكنهم لم يرتبوا عليه نتائجه الفكرية ترتيباً حاسماً، فقالوا عن قانون التناقض الجدلي وصراع الأضداد:

« يجب ألا يفهم هذا الأمر فهماً مبالغاً في بساطته. ان « الصراع » بين الأضداد بمعناه الحرفي المباشر يحدث بصفة رئيسية في المجتمعات الانسانية. ولا يمكن على أي وجه أن نتحدث دائماً عن الصراع بمعناه الحرفي بالنسبة الى العالم العضوي. أما بالنسبة الى الطبيعة غير العضوية فيجب أن يفهم هذا التعبير على وجه أقل حرفية. وهذا هو السبب الذي وضع من أجله لينين ذلك التعبير بين قوسين. ان هذا التمييز لازم لفهم صراع الأضداد فهماً سليماً ».

والنتيجة الحاسمة التي لم يرتبها مؤلفو « أسس الماركسيه - اللينينية » هي أن المادة في عالم ما فوق الذرة (عالم المرئيات أو

الماكروكوزم)، والعالم الذري (عالم غير المرئيات أو الميكروكوزم) تتطور ويتحدد وضعها في المستقبل طبقاً لقوانين ميكانيكية (تقليدية أو حديثة)، لا يحركها ولا يحدد مستقبلها التناقض الجدلي في ذاتها، أي أن المادة في العالمين غير جدلية.

والواقع أنهم كانوا قد قالوا هذا صراحة ثم رجعوا عنه.

ففي الطبعة الأولى باللغة الانجليزية من كتاب «أسس الماركسية - اللينينية» التي لا تحمل تاريخاً لنشرها، قال مؤلفو الكتاب في صفحتي ٨١، ٨٢ تحت عنوان «الحتمية والعلم الحديث»:

«كان علم الطبيعة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (على عهد ماركس وانجلز - المؤلف)؛المقصور على دراسة عالم المرئيات (الماكروكوزم)أي عالم الأجسام الكبيرة نسبياً وجزئياتها، والمؤسس بشكل رئيسي على ميكانيكا نيوتن، تسوده الحتمية الميكانيكية. وكان مميزه الذي هو في الوقت ذاته عيبه، أنه يجعل من كل سبب سبباً ميكانيكياً. ومثال علاقة السببية الميكانيكية حركة كرة البلياردو عند دفعها بالعصا. فقوة الاندفاع في الكرة مساوية للقوة المنقولة اليها من العصا. والقول بألا شيء في الأثر يتجاوز السبب يمثل نموذجاً للحتمية الميكانيكية. ويترتب على هذا أننا اذا عرفنا حالة جسم أو «مجموعة» من الأجسام في أي وقت أمكننا عن طريق قوانين الميكانيكا التقليدية (ميكانيكا نيوتن) أن نحدد مقدماً حالتها في أي وقت في المستقبل. وقد تأيد هذا المبدأ وتأكد بدراسة الحركة والتأثيرالميكانيكي المتبادل في الأجرام السماوية وكذلك في الأجسام المرئية في الأرض والجزئيات.. ففي عالم المرئيات تتميز حالة الجسم المتحرك بموقعه في المكان وسرعته في وقت معين. ويمكن تحديد هذه الخصائص تحديداً دقيقاً. وبمجرد معرفتها نستطيع أن نحدد بدون أي لبس حالته في أي وقت في المستقبل على أساس قوانين الميكانيكا الكلاسيكية».

الى هنا كان مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية» قد أهدروا

كل ما بذله السيد انجلز وغيره من الماركسيين من جهود في اثبات أن المادة جدلية على أسس الكشوف العلمية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ثم أضافوا:

« أما في العالم غير المرئي (الميكروكوزم) فنظراً للمميزات الخاصة لظواهره نجد أن حركة المادة فيه أكثر تعقيداً. ويبدو هذا على وجه خاص من أننا نستطيع أن نحدد بأية درجة مطلوبة من الدقة اما وضع الجسم واما سرعته. ولكن قوانين الميكانيكا الكلاسيكية غير كافية عند تطبيقها في العالم غير المرئي اذ لا نستطيع بها ان نحدد مقدما كلا من موضع وسرعة جسم غير مرئي. ومع ذلك فبمعرفة قوانين الميكانيكا الكوانطية (أي قواعد الميكانيكا الخاصة بحركة غير المرئيات) يمكن تحديد وضعها المحتمل في أي وقت في المستقبل ».

بهاتين الفقرتين كان مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية ». قد استبعدوا الحركة على أساس قانون التناقض الجدلي من عالم المادة مرئية أو غير مرئية، وانتهوا الى أن مستقبل المادة. أو وضعها في المستقبل، أو غاية تطورها يمكن أن تحدد مقدماً على وجه الدقة طبقا لقواعد الميكانيكا التقليدية (ميكانيكا نيوتن) في عالم المرئيات. وعلى وجه الاحتمال طبقاً لقواعد الميكانيكا الكوانطية (أي قواعد الميكانيكا الخاصة بحركات غير المرئيات) في عالم الذرة. وكان ذلك كافياً لوضع نهاية حاسمة لأي ادعاء بأن المادة جدلية. أو أن الذي يضبط حركتها ليست قواعد الميكانيكا (التقليدية أو الكوانطية) والمؤثر الخارجي، ولكن التناقض الباطني القائم في ذاتها والصراع الذي يولده هذا التناقض... الخ. كان ذلك كافيا لوضع نهاية لتلك النظرية التي يقال لها « الجدلية المادية ». ولكل الآراء الفلسفية والاجتماعية التي قامت على فرض غير صحيح هو أن « المادة جدلية ».

غير أن الماركسيين النابهين من مفكري الاتحاد السوفييتي قد حذفوا هاتين الفقرتين من الطبعة الثانية (١٩٦٣) وما تلاها من طبعات (١٩٦٤). وجاء الحديث عن « الحتمية والعلم الحديث » خلوا

منهما ومن بديل عنهما في صفحتي ٦٩، ٧٠. وانه لمن الممتع المفيد مقارنة الطبعتين الأولى والثانية من كتاب «أسس الماركسية - اللينينية»، خاصة في الأجزاء الأولى حيث يدور البحث حول المنطلقات الفلسفية والأسس العلمية للماركسية، لنرى الجهود الجبارة التي يبذلها مفكرو الاتحاد السوفيتي لمحاولة الابقاء على «الجدلية المادية»، وما يجدونه في هذا من عناء ومشقة مرجعها ما يعرفونه من منجزات العلم الحديث.

على أي حال، لقد حذفوا ما حذفوا، وبذلك بقيت الجدلية المادية كأساس «علمي» للماركسية في حاجة الى مناقشة، وظل باب الحوار مع الماركسيين مفتوحاً وهو أمر ممتع ومفيد أيضاً.

١١

عندما يقال انه لا بد من أن تكون لكل شخص فلسفة، يقصد من ذلك أن يكون له مفهوم كلي للطبيعة، أي أن يعرف القوانين الكلية التي تحكم الطبيعة، فعن طريق معرفة هذه القوانين يعرف حركة الظروف التي تحيط به ويستطيع أن يحدد سلوكه فيها. ولما كانت الطبيعة كلا يحتوي على أجزاء، فانه يشترط لكي تكون القوانين كلية، صحتها بالنسبة الى الكل والأجزاء معاً، ومن هنا تبدو أهمية المجهودات التي حاولها العلماء على مر السنين لمعرفة وحدة تكوين الطبيعة. وعندما اكتشفوا أن المادة، تتكون من ذرات اعتبروا الذرة وحدة غير قابلة للانقسام لأنها غير ذات تكوين داخلي. ولكنهم اكتشفوا أيضاً أن الذرات مختلفة نوعياً ومتعددة بتعدد العناصر. عند هذه المرحلة - مرحلة التعدد - لم يكن من الممكن علمياً الوصول الى قوانين كلية بمعناها الصحيح، وكان لا بد من معرفة تركيب الذرة للبحث عن العنصر المشترك في ذرات العناصر المتعددة الذي يفسر الذرات جميعاً. وينطبق عليها بصرف النظر عن

خصائصها المختلفة. ولم يتم هذا الا بعد أن اكتشف الانسان قوانين الذرة نفسها، أي العناصر الموحدة بين الذرات ووجد أنها ثلاثة: الحركة، والتأثير والتأثر، ثم التغير. وأصبح ممكنا أن يقال ان هذه القوانين الثلاثة قوانين كلية، لأنها تحكم وحدة الطبيعة وتحكم الطبيعة نفسها اذ هي كل من الاجزاء.

غير أن الطبيعة عامرة بقوانين علمية أخرى.

فالقوانين التي تحكم الرصاص غير التي تحكم الأيدروجين، ولكل عنصر قوانينه الخاصة. فإذا تركبت الذرات في عناصر وخرجت من تركيباتها مواد ذات كثافة مختلفة، أو وزن مختلف، أو شكل مختلف. فان كل مادة مركبة تصبح لها قوانينها الخاصة. هذه القوانين نوعية بمعنى أن كل نوع له قوانين تختلف عن قوانين النوع الآخر، فثمة قوانين النبات، وقوانين الحيوان، وقوانين الضوء وقوانين الصوت. والماء يتبخر بالحرارة والحجر لا يتبخر، وينبت الزرع حيث تتوافر درجة معينة من الحرارة ولكن أنواعاً من الحيوانات لا تعيش الا في الجليد. وقد أصبح لكل نوع ولكل فرع من نوع قوانينه وعلمه الخاص به. وتتميز القوانين النوعية بأنها مقصورة على تفسير حركة النوع ولكنها غير كلية. فإذا كان الانسان مثلاً يولد من لقاح بين زوجين وينمو ويموت فان قوانين الفسيولوجيا لا تفسر حركة الشمس والكواكب، وقوانين علم الحيوان لا تفسر حركة الانسان وهكذا غير أن وجود قوانين نوعية لا يلغي القوانين الكلية بل يكملها عند البحث الجزئي. فاذا كان للنبات قوانين نوعية خاصة. فان البحث العلمي في النبات يكون على هدي القوانين الكلية وقوانينه النوعية معاً.

ولا تمكن المعرفة الجزئية أي الخاصة بجزء من الطبيعة الا باستخدام تلك القوانين معاً، فاستعمال القوانين الكلية وحدها يعني تجاهل الخصائص النوعية للجزء موضوع البحث. واستعمال القوانين النوعية وحدها يعني عزل الجزء عن الكل وهو لا يكون جزءاً الا

لأنه من كل. وفي بعض الأوقات يكون مدى القانون متسعاً لدرجة توهمنا بأنه كلي. وقد رأينا كيف قيل ان قوانين نيوتين تفسر الحركة اطلاقاً ثم اتضح أنها عاجزة عن تفسير جزء واحد من الكون الذي نعرفه هو عطارد. فجاءت نظرية النسبية فأكملت هذا النقص. ورأينا كيف قرر قانون كولمب أن (أي) مادتين تتجاذبان ثم اتضح أنه محدود بمسافة خاصة يبطل بعدها.

وتطبيقاً لهذا فان البحث في قوانين الانسان كنوع أو في تركيبات الانسان أي المجتمعات لا يجوز أن يكون على هدي القوانين الكلية وحدها ولكن على هديها منضمة الى قوانين الانسان أو قوانين المجتمعات. وهذا هو الذي أعجز المثالية والمادية كلتيهما عن تفسير حركة الانسان أو حركة المجتمعات بحيث ناقضها الواقع في الانسان والواقع في المجتمعات معاً. فعندما كونت المثالية قوانينها الجدلية وقالت عنها انها قوانين كلية، وعندما استعارتها المادية وأبقت لها صفة الكلية أخضعت الانسان نفسه لهذه القوانين وحدها دون أن تستفيد من القوانين النوعية الخاصة بالانسان. ففي النظريتين معاً أصبح الانسان صفراً. والخطأ في النظريتين أنهما اعتبرتا قانون الجدل - القانون الرابع - قانوناً كلياً، فأرغمت المثالية المادة على أن تقبل جدل الفكر وتكون على صورة ما ينتهي اليه تصوره. وأرغمت المادية الانسان على أن يقبل جدل المادة فيكون على الصورة التي ينتهي اليها. ولهذا اتحد موقفهما من النتائج كما قلنا من قبل.

والواقع أن التأثير والحركة والتغير قوانين كلية كما أثبت العلم ولكن الجدل قانون نوعي خاص بالانسان وحده كما يثبت العلم أيضاً.

١٢

قلنا ان الجدل قانون نوعي خاص بالانسان، وان العلم قد أثبت هذا. ومن المهم قبل أن نستطرد أن نرفع عن كاهلنا غيبية العلم، فان

البعض يستعملون كلمة العلم كما لو كان شبحاً مسلطاً على الانسان لا يستطيع أن يقترب منه الا وفي يده شهادة احدى كليات العلوم. وتلك كهانة جاهلة يراد بها شل تفكير الناس أكثر من أن يراد بها التدليل على حقيقة موضوعية.

والمسألة - ببساطة - أننا نعرف الأشياء معرفة تلقائية عن طريق ما تنقله الينا الحواس. نعرف النور عن طريق العين، ونعرف الصوت عن طريق السمع ونعرف الكثافة عن طريق اللمس، ونعرف الفطيرة اذا أكلناها كما اختار أن يقول فريدريك انجلز. هذه المعرفة مجرد تسجيل الوقائع التي تحيط بنا دون ادراك أو تفسير. فنحن نرى مثلاً الشيء يسقط من أعلى فتنقل الينا حواسنا تلك الظاهرة، أما لماذا سقط من أعلى ولم ينطلق من أسفل فليس لدينا حاسة تنقل الينا هذا. اذا وقفنا عند هذا الحد من المعرفة نكون قد تساوينا بالكائنات الحية على الأكثر فان لها حواس تنقل اليها الظواهر التي تحيط بها. بل نكون كآلة التصوير تلتقط صورة النافذة وهي خشب وزجاج مثلها، أو كزهور عباد الشمس تدور مع الشمس دون ان تعرف الشمس أو الأشعة. ولكن الانسان - دون الكائنات جميعاً - لا يقف عند هذا الحد، فهو يراقب تتابع الظواهر وتكرارها ويحاول أن يربط بينها أي يدرك العلاقات التي تجعلها تقع وتتابع على الوجه الذي تنقله اليه حواسه، وبذلك يكون قد تجاوز المعرفة التلقائية الى المعرفة العلمية في أبسط صورها.

وقد استطاع الانسان أن يكمل النقص في حواسه الخمس المعروفة وأن تصل رؤيته الى آماد بعيدة، وأن يسمع الأصوات عبر القارات، ولكن البحث العلمي هو هو في بساطته. فهو يتجاوز الاحساس بالوقائع المفردة الى ادراكها، ثم يحلل كلا منها، ويكشف العنصر المشترك الذي يربط بينها، والقاعدة التي تنظم حركتها ويصوغ هذه العلاقة فيما يسمى «قانوناً». وهكذا يبدأ البحث العلمي بالوقائع البسيطه المفردة وينتهي الى قوانين عامة. والقوانين

كلها شرطية، بمعنى أنه «اذا» وقع كذا حدث كذا اذا وصلت حرارة الماء الى ١٠٠° م يغلي. اذا لم يأكل الانسان يموت. اذا زرع نخيل مصر في ثلوج موسكو لا ينبت. وفاعلية القانون متوقفة على شرط آخر مستمد من أن كل شيء مؤثر ومتأثر دائماً، وهو عدم تدخل مؤثر، أي عدم تصادم القانون بقانون آخر. فالماء يغلي (اذا) وصلت حرارته الى ١٠٠° م (بشرط) أن يظل الضغط الجوي ثابتا. ولا تتضمن صياغة القانون عادة «اذا» هذه أو «بشرط» الأخرى ولكنه يتضمنها بحكم كونه قانوناً.

هذا هو التفكير العلمي الذي لا يستحق أن نجعل منه شيئاً غامضاًومخيفاً. فالواقع العلمي أيضاً أن الانسان منذ أن وجد لم يكف لحظة عن التفكير العلمي وان كانت درجة معرفته العلمية قد بدأت ضيقة واتسعت ولا تزال تتسع. فمنذ أن بحث الانسان عن طعامه في الغابات أدرك علمياً أنه اذا لم يأكل يموت. ومنذ أن بنى كوخه على ضفاف الأنهار عَرف أن الزرع لا ينبت بدون ماء. ومنذ أن اختار سفوح الجبال لينحت الكهوف عرف أن الماء لا يجري الى أعلى. وعندما ألقى صيادو استراليا بحرابهم الدقيقة فأصابوا صيدهم بدقة مذهلة كانوا يستعملون قوانين نيوتن في الحركة، وأخيراً فمنذ أن وجدت للانسان تلكما «اليدان المكونتان على وجه رائع» عرف أن هذين العضوين من جسمه يصلحان للعمل فلم يستعمل أذنيه مثلاً. قد يبدو كل هذا ساذجاً لأننا نعرف الآن الكثير عن طريق البحث العلمي ولكن ليس معنى هذا أن ذلك التفكير البدائي لم يكن علمياً.

فالبحث العلمي أو المنهج العلمي في البحث يقوم على أساس وجود قوانين موضوعية - كلية أو نوعية - تحكم الظواهر والأشياء والانسان نفسه. وهذا يعني أن وجود هذه القوانين بما فيها قوانين الانسان نفسه، غير متوقف على الانسان، بمعنى أنه لم يوجدها ولا يستطيع أن يغيرها. ومع أننا سنتناول هذا بمزيد من التفصيل في الموضع الذي خصصناه لدراسة مشكلة الحرية، الا أنه من الممكن

القول منذ الآن، أن الحرية كخاصة من خصائص الانسان لها قوانينها التي لا يمكن أن تفلت من حكمها حتى وهي تغير العالم ارادياً. ويتم هذا التغيير نفسه عن طريق اعمال قوانين الارادة، والقوانين النوعية للشيء أو الظاهرة موضوع النشاط الانساني، والقوانين الكلية التي تحكم الانسان وارادته والظواهر موضوع نشاطه معاً. لا شيء اذن يقع اعتباطاً، ولا شيء للصدفة أو الحظ، لأن « الضرورة » أي انتظام الظواهر والأشياءوالنشاط الانساني على مقتضى قوانين حتمية، ضرورة موضوعية، فسواء استطعنا أن نتتبع أسباب الظاهرة أم لم نستطع أن ندرك الا جانباً منها، لا يمكن القول بأنها قد تحققت صدفة على غير ما تقتضيه أحكام القوانين التي تحكمها وتحكم أسبابها المعروفة وغير المعروفة، لأن « المعرفة » ادراك شخصي قد لا تتوافر أسبابه العلمية في المكان أو في الزمان أو بالنسبة الى شخص أو مجموعة من الأشخاص.

وفي كتاب « أسس الماركسية - اللينينية » كلام في الموضوع.

بدأ مؤلفوه بالقول: « عندما نعترف بأن لكل ظاهرة سبباً حتماً نكون قد اعترفنا بأن الضرورة تحكم العالم » ثم يستطردون قائلين: « يوجد بين مختلف الظواهر في الطبيعة والمجتمع بعض منها لا ينتج حتماً من القانون الذي يحكم شيئاً معيناً أو مجموعة من الأشياء المعينة، والتي يمكن أو لا يمكن أن تقع بطريقة أو بأخرى، وتلك هي الصدفة.. لقد كانت مشكلة الصدفة محل خلاف كبير. ان المبدأ الصائب القائل بأن لكل ظاهرة سبباً في الطبيعة أو في المجتمع الانساني قاد كثيراً من العلماء والفلاسفة الى نتائج غير صحيحة، هي أن الضرورة قائمة في العالم وأنه لا توجد أية ظاهرة صدفة، وأن الصدفة - طبقاً لوجهة نظرهم - مفهوم شخصي نطلقه على الأشياء التي لا نعرف أسبابها. ان هذا الرأي خاطىء كلية. اذ يخلط بين مفهومين هما: الضرورة والسببية. صحيح أنه لا توجد ظاهرة في العالم بدون سبب، وأن الظواهر التي تقع مصادفة لها أسباب محددة، ولكن هذا لا يجعل الظاهرة ضرورية. خذ مثلاً: قطاراً يخرج عن

الخط ويدمر. قد نعرف أن سبب الحادثة كان عدم احكام ربط بعض القضبان مثلا، ومع ذلك فان الحادثة كانت صدفة وليست ضرورة. لماذا؟ .. لأنها نتجت عن ظروف لا علاقة حتمية بينها وبين حركة القطارات، ما دام من الممكن فنياً تحقيق الشروط الفنية التي لا يقع معها ذلك الحادث. ان انكار الصدفة موضوعياً يؤدي الى نتائج ضارة من وجهة النظر العلمية والتطبيقية.

« ان كل من يرى أن كل شيء ضرورة لا يمكن أن يفرق بين ما هو أساسي وما هو غير أساسي. بين ما هو ضرورة وما هو عارض. وكما قال انجلز تصبح الضرورة نفسها على مستوى العوارض. والفهم الصحيح لمضمون الضرورة والصدفة يتضمن، بالاضافة الى معرفة الفرق بينهما، معرفة العلاقة بينهما. ولقد عجزت الميتافيزيقا عجزا كلياً عن معرفة هذه العلاقة،لانها تنظر الى الضرورة والصدفة كنقيضين لا علاقة بينهما. وبعكس الميتافيزيقيين أثبت الجدليون الماديون أنه من الخطأ أن ننظر الى الصدفة على أنها نقيض الضرورة، وأن نراها في عزلة عنها كأولئك الذين يفكرون تفكيراً ميتافيزيقيا. انه لا توجد أية صدفة مطلقة. هناك صدفة بالنسبة الى شيء ما فقط. انه لمن الخطأ أن نفكر أن الظاهرة اما أن تكون ضرورة محضة أو صدفة محضة. ان كل صدفة تتضمن عنصراً من الضرورة، والضرورة تشق طريقها وسط ركام من الصدف. ان جدل الضرورة والصدفة يكمن في الحقيقة في أن الحادثة تظهر كشكل من الأشكال التي تعبر بها الضرورة عن نفسها، ومكملة لها. ولهذا فان الحدث العارض يأخذ مكانه داخل الضرورة ».

ان هذا القول الذي بدأ بداية صحيحة وانتهى نهاية صحيحة، يستحق أن يسرد، لأنه يتضمن - فيما بين البداية والنهاية - قولاً عجباً. اننا عندما نتكلم عن « الضرورة » نعني بها وقوع الحدث بتوافر شروطه حتماً، ولا يعنينا أن يقع الحدث مرة كل يوم أو مرة كل عشر سنوات. كما لا يعنينا أن يكون وقوعه « ضرورة اجتماعية

أو اقتصادية ». أي بمعناه الاجتماعي حيث تعبر الضرورة عن الحاجة اليها . فمن الضروري مثلاً أن تتحقق الوحدة العربية فوراً . وقد كان تحققها فوراً ضرورة ملحة فور التجزئة وستظل ضرورة الى أن تتحقق . وليس من الضروري أن تقع تلك الحادثة التي دمرت القطار . واستعمال تعبير الضرورة في كل هذا خروج بها عن مفهومها العلمي . انما تكون الوحدة ضرورة بمعناها العلمي . لأنها نتيجة حتمية لوجود الأمة الواحدة . ويدمر القطار حتماً اذا ارتطم بالأرض طبقاً للقوانين التي تحكم صلابة المادة المصنوع منها . ويخرج عن الخط حتماً اذا لم يحكم ربط قضبانه طبقا للقوانين التي تحكم حركته وتوازنه خلال الحركة . أي أن شيئاً لا يقع على خلاف ما تقتضيه القوانين التي تحكم نوعه . وكل هذا لا يؤدي الى التسليم بوجود الصدفة كظاهرة موضوعية . الا اذا أدخلنا المعرفة عنصراً في القوانين الموضوعية . فلو أخذنا حادث القطار الذي ضربوه مثلاً . وافترضنا أن شخصاً ما قد تعمد عدم احكام ربط القضبان . عندئذ سيكون الحادث بالنسبة الى ذلك الشخص الذي « عرف » سببه « ضرورة » بينما يكون بالنسبة الى من لم « يعرف » السبب « صدفة ». أي أن الحقيقة الموضوعية للظاهرة تختلف باختلاف معرفة الأشخاص لها وتلك هي الميتافيزيقية . انها انكار انضباط العالم على قوانين حتمية . وحجتها الوحيدة أننا لم نعرف بعد القوانين التي تحكم شيئاً من الأشياء أو ظاهرة من الظواهر . أي مصادرة البحث العلمي بالاحتجاج عليه بما يجهله اليوم كأن البحث العلمي قد عرف قبل القرن العشرين قوانين الذرة . وكأن تلك القوانين لم يكن لها وجود قبل أن يكتشفها الانسان . ومع أن مؤلفي (أسس الماركسية - اللينينية) قد أنكروا الميتافيزيقا فيما قالوا الا أن الادعاء ليس طريقاً للحقيقة . والحقيقة أنهم قد فتحوا ثغرة « ميتافيزيقية » بقولهم « انه لمن الخطأ أن ننكر أن الظاهرة اما أن تكون ضرورة . محضة أو صدفة محضة . ان كل صدفة تتضمن عنصراً من الضرورة . والضرورة تشق طريقها وسط ركام من الصدف ». ان في هذا تشكيكا في حتمية

القوانين العلمية، وفتحا لنظرية « الاحتمالات » و« اللاحتمية » و« الستاتيكية » التي ينادي بها أعداء التفكير العلمي. وكان طبيعياً أن تدخل احدى تلك النظريات أو كلها من خلال الثغرة التي فتحت. فنقرأ في « أسس الماركسية - اللينينية » مثلاً يؤيد به واضعوه رأيهم في الضرورة والصدفة فيقولون:

« قد ثبت احصائياً في الولايات المتحدة أن متوسط عمر البيض أطول من متوسط عمر السود. هذا الانتظام لا يعني مع ذلك أن كل أبيض يعيش عمراً أطول من عمر الأسود، فان بعض البيض يموتون صغاراً، وبعض السود يعمرون طويلا. ولكن هذا الاطراد يصلح اثباتاً في المتوسط والغالب الأعم، ويعكس الوضع المتخلف للسود في الولايات المتحدة الأمريكية ». وهكذا انزلقت الجدلية المادية الى الستاتيكية. وجعلت منها بديلاً أو قريناً للقوانين العلمية، ونسيت أن كل الاحصائيات التي تنتهي الى اثبات اطراد ظاهرة لا تعني الا أن ثمة قانوناً يحتاج في كشفه الى مزيد من الملاحظة والبحث، وأن القانون الذي تشير اليه احصائيات الأعمار في الولايات المتحدة الأمريكية يحكم البشر جميعاً، وليس السود أو الأمريكيين فحسب. فالقوانين الفسيولوجية والسيكولوجية تحتم أن يكون التخلف الاقتصادي أو الاضطهاد سبباً لقصر حياة الانسان، وهذا القانون الحتمي هو الذي يفسر لنا تلك الحالات الفردية التي يطول فيها عمر الامريكي أو يقصر، أيا كان لونه، وتفسر لنا الظاهرة نفسها حيث وجد الانسان في الولايات المتحدة الامريكية أو في الاتحاد السوفييتي. واذ ينقلب القانون الحتمي الى احتمالي، نتيجة الاعتراف بظاهرة « الصدفة »، ودورها غير القابل للتحديد علمياً، يسهل الانزلاق بعد هذا الى الميتافيزيقية بمعناها الذي اختاره مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية » أي التقدير الشخصي دون الاعتماد على القوانين الموضوعية. لهذا لم يكن عجيباً أن يقولوا: « ان الطريقة الميتافيزيقية مناسبة الى حد ما للاستعمال اليومي وللمراحل غير المتقدمة من التطور ».

هذا القول ومثله مما تضمنه كتاب « أسس الماركسية - اللينينية ». والكتابات الماركسية السائدة « في الوقت الحالي » لا بد منه. فان اصرار الجدلية المادية على التركيز على القوانين الكلية وتجاهلها الانسان وقوانينه النوعية قد أفقدها المقدرة على تفسير ما طرحه التطبيق والحياة الاجتماعية من ظواهر وتطورات. وكان لا بد أن تشد الجدلية المادية من أطرافها لتغطي الحياة الانسانية في القرن العشرين. فتباعد نسيجها حتى أصبح ثغرات كبيرة. غير أن هذا لا ينبغي أن يجرنا الى تتبع كل ثغرة فيها ظاهرة أو خفية. فهذا الكتاب. بعد. ليس مخصصاً لنقد الماركسية. فلنمض فيما يخصنا من حديث.

عرفنا أن أساس التفكير العلمي أن يكون العالم منضبطاً على أسس قوانين حتمية، وأن الانسان لم يتوقف قط عن التفكير العلمي. وقد بدأت معرفة الانسان ضيقة المدى. ووسائل معرفته محصورة في حواسه ثم اتسعت وأصبحت أكثر شمولاً. ولا تزال تتسع لتشمل الكون كله. وفي تطور المعرفة الانسانية اكتشف الانسان آلاف القوانين التي تحكم الطبيعة وتحكمه. وصحح كثيراً من الفروض العلمية التي كان يظن أنها قوانين حتمية. فقد ظل العلماء - مثلا - فترة طويلة من الزمان يعتقدون أن الفضاء مليء بوسط مادي أسموه الأثير. ولم يكن الأثير حقيقة علمية. أي لم يثبت علمياً. بل كان افتراضاً لكائن مجهول يسهل للعلماء تفسير ما كانوا قد انتهوا اليه من أن الضوء والصوت مكونين من موجات. وكان لا بد من الأثير لتنتقل عليه الموجات الضوئية كما نرى في حركة الموج في البحر. ثم جاءت سنة ١٨٨١ فأثبت ميلكسن ومورلي - علمياً - أن الأثير وهم لا وجود له. وفتح ذلك الطريق للنظرية الكوانطية التي قالها بلانك وثبت بها أن الطاقة المشعة، ومنها الضوء، تنبعث لا في سيال متصل بل في وحدات متقطعة هي الفوتونات. وهكذا زالت خرافة الأثير والموجات الضوئية.

مؤدى هذا أنه اذا كان ثمة شيء مجهول فليس ثمة ما لا تمكن

معرفته. والبحث العلمي البسيط في جوهره هو طريقنا الى تلك المعرفة. والثقة بالانسان -ذلك الكائن العظيم - تدع الطريق مفتوحاً لمزيد من انتصاراته العلمية. كما أن هذه الثقة نفسها تحول دون أن يؤخذ قصور المعرفة العلمية الوقتي عن اثبات أي شيء أو نفيه دليلاً على عدم وجوده أو على وجوده. ان في هذا مصادرة لمستقبل البحث العلمي وانكاراً لمقدرة الانسان على أن يفعل ما يبدو مستحيلاً.

ان هذا ينقلنا مباشرة الى مواجهة الميتافيزيقا.

ان البحث في ما وراء الطبيعة، يفزع الماديين خشية أن يكتشفوا الله اكتشافاً علمياً. وهم يخشون الله لأنهم يعرفونه كما عرف اليونانيون القدامى آلهتهم، قوى خارجية لا تنفك تعبث بمقدرات الناس وتتدخل في حياتهم محطمة القوانين التي تحكم الطبيعة، حاجبة ارادة الانسان بارادتها الدخيلة المتدخلة. ولا يفهمون الأديان الا على أنها تلك المذاهب التي تحرض على التواكل الغيبي وتلهي الانسان عن تحقيق مصيره اتكالاً على ارادة عليا تحل له مشكلاته. وهذا وذاك قول جاهل لا يدانيه في الجهل الا ما قاله مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية» وهم يضربون الاسلام مثلاً للقدرية المعطلة ارادة الانسان. انهم يتحدثون كثيراً عن الأديان دون أن يقولوا أي دين يعنون، ففي العالم آلاف الأديان. وما قالوه عن الاسلام يعني أنهم لم يتعبوا أنفسهم في دراسة أي دين على الاطلاق. هذا مع أنهم مشغولون بدراسة الظواهر الاجتماعية، ولا شك في أن الرابطة الدينية التي تضم مئات الملايين على آماد السنين الطويلة غير متوقفة على جنس أو لون أو اقليم أو نظام اقتصادي أو سياسي، ظاهرة لا ينبغي تجاهلها أو مجرد انكارها. واذا كانوا قد قالوا في البداية ان الأفكار تعكس العالم الموضوعي كما تعكس المرآة الشيء الذي أمامها، فما الذي انعكس في المخ فأصبح ايماناً. واذا كانوا قد قالوا في النهاية ما جاء في «أسس الماركسية - اللينينية» من أنهم لا يعنون بالميتافيزيقا

البحث فيما وراء الطبيعة وأن « الظواهر الروحية والذهنية يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة مثلها في ذلك مثل الأشياء المادية ». فلا شيء يحول دون أن يعرف الانسان الله معرفة علمية. أما نحن فنعرف عن الاسلام ما لا يعرفون، ففي ظله حقق العرب حضارة انسانية تجاوزوا بها التخلف قبل الاسلام واقتحموا بها الطبيعة وعرفوا من قوانينها ما لم يكن يعرفه معاصروهم، واستعملوا تلك القوانين استعمالاً علمياً خلق حياة جديدة في أركان الأرض، ومنها صقلية التي خطرت على بال ماركس ونعرف من القدرية مالا يعرفون، فهي مذهب فكري نشأ يوماً في العالم الاسلامي كذلك الذي قاله ماركس يوم أن وضع مصير الانسان في يد الطبيعة المادية. كان ذلك في الماضي، غير أننا قد عرفنا - من الحاضر - الاسلام قوة دافعة قادت ثورة الجزائر الى النصر الحاسم. بل اننا عرفنا في الاسلام مذهب « وحدة الوجود » ولعل كثيراً من الماركسيين لم يسمعوا حتى اسمه. و« وحدة الوجود » يعرف الله على أنه ذات القوة المتحققة في الظواهر الكونية وفي الأشياء وفي الانسان نفسه التي نراها منضبطة على قوانينها سواء كانت مادة أم طاقة أم حركة. ولم يضق الاسلام بمذهب وحدة الوجود أو بغيره من المذاهب ولكنه ضاق بالحياة الخاملة فحرض على الاجتهاد، ورفع عن كل مجتهد كابوس الخوف من الخطأ فأثاب المخطىء مرة وأثاب المصيب مرتين. ولا كهذا الذين قالوا ان المتناقضات يتحول بعضها الى بعض فتتحول الطاقة في المخ الى فكر عاقل فخافوا فلم يستطردوا قائلين ان الفكر العاقل يتحول الى مادة.

ان كل هذه أبحاث ميتافيزيقية، ولكن ما وراء الطبيعة ذاته مجال يزحف اليه البحث العلمي ويضيف منه - كل يوم - الى معرفته العلمية معرفة جديدة. لهذا لا نقبل ما يقوله بعض الوضعيين من طرح ما وراء الطبيعة والاكتفاء بما هو معروف علمياً حتى الآن، لأن البحث العلمي لا يعرف، ولا يقبل، أن يظل شيئا مجهولا، يحرضه في هذا منطلقه العلمي: كل شيء تمكن معرفته، وكل شيء

منضبط على قوانينه الحتمية، ولا شيء للصدفة. ويؤيده انتصار الانسان على مدى تاريخه الطويل في معرفة ما كان يبدو يوما ميتافيزيقيا.

وهذا يكفي، ما دمنا لا نبحث هنا فيا وراء الطبيعة، وانما نبحث في القوانين التي تضبط ما هو معروف من الطبيعة في هذا الزمان، معرفة علمية.

غير أننا لا نستطيع أن نتجاهل اعتراضا يثور في مواجهة البحث العلمي أو في مواجهة القوانين الكلية التي ذكرناها (الحركة والتأثر والتغير) اذ أن البحث العلمي يقوم على اطراد الظاهرة المفردة وتكرارها، وهذا لا يستقيم مع القول بأن كل شيء متحرك متغير، اذ أننا لن نجد ظاهرة واحدة مرتين حتى نقول ان وقوعها مطرد على قانون حتمي. هذا الاعتراض صائب وقد لاحظ هيزنبرج ملاحظة حملت اسمه، مؤداها استحالة مطابقة نتيجتي تجربتين علميتين مطابقة تامة. ان هذا يثبت أن كل شيء متغير. ولكن الانجازات العلمية التي تحققت عن طريق البحث العلمي تثبت أيضا أن ذلك التغير في الطبيعة الجامدة على وجه خاص بطيء وطفيف بحيث يمكن تجاوزه في البحث العلمي، دون تجاهله تماما. كل البحث العلمي قائم على هذا الاساس. فهو يعرف مثلا خصائص الفضة، ولكن الفضة الخالصة تماما غير موجودة، ولم يمنع هذا من استعمال الفضة على أساس خصائصها في الصناعة والعلاج. لهذا اخترنا - كما ذكرنا - أن نقول ان الطبيعة تتحول معبرين بذلك عن بطء التغيير النسبي في عناصر المادة وهذا التحول البطيء ذاته هو الذي يزكي افتراض الامتداد التلقائي للظروف من الماضي الى المستقبل، فمع أن الهرم الأكبر يتغير كل ثانية فاننا نتجاوز هذا التغيير ونسمه بالخلود والدوام، ونتوقع أن نراه غدا على ما هو عليه اليوم. وقد تزلزل الجبال زلزالها وتخرج الأرض أثقالها فنحسبها فاجعة مفاجئة. وهي كذلك على ادراكنا ولكنها لم تقع الا نتيجة تفاعلات وتحولات في

باطن الأرض قد تكون بنات آماد طويلة من السنين، ومع ذلك فان الانسان يبني في الأرض ويسعى في مناكبها سعيا مطمئنا الى أنها - بدونه - باقية على ما هي عليه، وأن ما يتحول فيها طفيف لا يثنيه عن البناء أو السعي وكل هذا لا ينفي وجود القانون الحتمي، لأن القانون لا يحدد « ماهية » تحول المادة ولكن يحدد « كيفيته ».

وللفكر من ناحية أخرى قوانينه التي تنظم عملياته الذهنية، ويعرف الانسان - على هديها - كيف تكون بداية الفكرة، والى أية نتيجة تنتهي، وذلك ما يسمى بالمنطق (الذاتية: « أ » هي « أ »، وعدم التناقض: « أ » ليست هي « لاأ »، والثالث المرفوع: الشيء يكون حتما « أ » أو « لاأ »). فالمنطق ليس أكثر من القوانين النوعية للفكر. ويطيب للبعض أن يسموه المنطق الصوري. وقد حاربه الجدليون الماديون أولا، يوم أن كان المعول على القوانين الكلية للتطور المادي، ثم عادوا - في الوقت الحالي - فوجدوا فيه شيئا مفيدا. والمنطق قد يسمى صوريا لأنه ضبط لقواعد التفكير، أي لتمييزه عن القواعد التي تضبط حركة المادة، ولكنه حتى تحت هذا الاسم يبقى « قانونا نوعيا » للفكر، كل تفكير يخرج على قواعده قد يكون هذيانا أو سفسطة.

فهو ليس قانونا للمادة والفكر معا لأن « الفكر نتاج المادة، فهما شيء واحد » كما جاء في مقدمة ما كتبه ماركس « ضد برودون ». وليس منهجا عاما للمعرفة بحيث يكون « المنطق، والجدلية، والنظرية المادية للمعرفة، شيئاً واحداً » كما قال لينين في « كتابات فلسفية ». وليس منهجا احتياطيا لقوانين الجدل فتكون « مراعاة قواعد المنطق الشكلي في الحدود الملائمة ليس على الاطلاق ضد الجدل » كما قال كيدروف في « المنطق الشكلي والمنطق الجدلي »، بل هو قانون الفكر. ومع هذا فان الفكر نفسه، منطقيا كان أو هذيانا أو سفسطة، لا يفلت من حكم القوانين الكلية. فهو متأثر بغيره مؤثر فيه متغير دواما في حركة مستمرة. والطب يجد في هذه القوانين

تفسيراً لتأثير العلل الجسدية، وظروف البيئة، والوراثة، في المقدرة العقلية للذين لا يتبعون في تفكيرهم قواعد المنطق.

١٣

كل هذا..

- معرفتنا القوانين الكلية: (التأثير والتأثر والحركة والتغير)،
- ومعرفتنا القوانين النوعية للطبيعة وأجزائها، (التحول النوعي)،
- ومعرفتنا القوانين النوعية للتفكير (المنطق).

لا يفسر ظاهرة التطور كما نراها في المجتمعات الانسانية بما تتضمنه من خلق واضافة. كل هذا قد يصلح تفسيرا لوجود البحر الأحمر حيث هو، وانفصاله عن البحر الأبيض بتلك الشقة الضيقة التي كانت يوما صحراء قاحلة، ولكنه لا يفسر وجود قناة السويس. قد نعرف على ضوء كل هذا، لماذا شق النيل مجراه الحالي ولكنه لا يفسر لماذا أقمنا السد العالي لنغير ذلك المجرى. قد نعرف على ضوئه ما عرفه داروين، ولكن ما قاله داروين لا يفسر كيف أطلق الانسان قرداً الى الفضاء قبل أن يخاطر بسلامته. انه يفسر الطبيعة بدون إنسان ، ولكنه لا يفسر تطور الطبيعة في ظل الانسان وتطور الانسان نفسه. وقد أقامت الجدلية المادية صرح المادة، وأقامت الجدلية المثالية صرح الفكر، ووقف الصرحان دون أن تستطيع أي من النظريتين أن تجيب عن السؤال الأول في الفلسفة: كيف يؤثر الفكر في المادة وكيف تؤثر المادة في الفكر، أي على أية قاعدة يكون التأثير. فتجاهلت المثالية الانسان أول الأمر وأرادت أن يؤثر الفكر تأثيراً مباشراً وحاسماً في المادة. وتجاهلت المادية الانسان آخر الأمر وأرادت أن تؤثر المادة تأثيراً مباشراً وحاسماً في الفكر. ولما كان التطور بما يعنيه من خلق واضافة يتم عن طريق الجدل، قال الأولون ان الجدل فكري، وقال الآخرون ان المادة جدلية.

وقد رأينا كيف أن المادة تتحول دون جدل، وكيف أن الفكر الذي يخرج عن قواعد المنطق يعتبر هذيانا، فلا يبقى الا أن نبحث عن الجدل الخلاق في تلك الوحدة التي يجتمع فيها الفكر والمادة لا ينفصلان ولا يختلطان، والذي اخترنا أن نسميه « جدل الانسان ».

١٤

كما أن المعرفة العلمية بسيطة وغير غامضة فان جدل الانسان بسيط وغير غامض اذ نلمسه في كل حركة من حركاتنا اليومية.

فالانسان كما أنه كائن عضوي مكون من لحم ودم وعظم وآلاف المركبات الكيميائية، كائن ذكي أيضا، فهو وحدة نوعية من الذكاء والمادة. وقد استطاع أن يكشف كثيرا من القوانين التي تنظم نشاط الانسان وان يثبتها بالاختبار والتجربة. وليس الطب البشري الا فرعا من تلك العلوم التي تتخذ من الانسان موضوعا للدراسة، ومن بينها أيضا علم النفس. وعلم النفس وان كان حديثا لم يكتمل بعد فثمة حقائق أولية ثابتة به وحتى بدونه من الملاحظة العادية، وهي أن للانسان قدرة على التذكر والادراك والتصور والعمل. اذا كان بافلوف العالم الروسي قد استطاع أن يدرس المخ في المعمل « بوصفه الجهاز الخاص بالعلاقات بين الكائن العضوي كله وبين الوسط المحيط به »، فلا شك في أنه قد عرف الذاكرة والادراك والمخيلة كحقائق علمية لا يرقى اليها الشك، وقد عرفنا نحن القدرة على العمل بدون معامل. والتذكر استرجاع الماضي. فالماضي الذي لا تدركه سائر الكائنات لا ينقضي بالنسبة الى الانسان بل يحتفظ به ويسترجعه في ذاكرته. ويستطيع أن يدرك الروابط التي حكمته وعلل وقوعه، ثم يستطيع أن يتصور المستقبل مستخدما ذات العناصر التي استرجعها من الماضي، وأن يعيد تركيبها على أساس القوانين التي أدركها. وبتلك القدرة على استرجاع الماضي وادراكه

وتصور المستقبل يتحدد بأي نمط من سلوك الانسان. فالذي يحس بالجوع مثلاً يسترجع تجارب الاحساس بالجوع في الماضي ويدرك ان بقاءه بدون سعي الى الطعام يؤدي الى مزيد من الجوع فيتحرك ويذهب الى منزله ويأكل فيشبع أي يحل مشكلة الجوع. وبذلك يغير بارادته وعمله السير التلقائي للظروف ليحقق نتيجة ملائمة لحاجته. واذا استيقظ موظف في الصباح فانه يتذكر من ماضيه أنه اذا لم يذهب الى مقر عمله في الساعة الثامنة صباحاً فانه سيخصم من مرتبه أجر يوم. ثم يدرك أنه لو ظل في مخدعه فانه لن يكون في مكتبه في الساعة المحددة. فينهض ارادياً ليغادر منزله الى حيث يكون موجوداً في الموعد المحدد. واذا أخذنا مثلاً أكثر تعقيدا احد موضوعات التخطيط الاقتصادي. نجد أن الخبراء يدرسون ما تجمع من احصائيات عن الزيادة السنوية لعدد السكان في السنوات العشر الماضية. ويدركون معدل الزيادة السنوي. ويدرسون احصائيات الزيادة في انتاج المواد الغذائية. ويدركون أن السكان كانوا يتزايدون في الماضي بنسبة تزيد على معدل الزيادة في انتاج المواد الغذائية. فيتوقعون ان استمرار هذا في المستقبل أي السير التلقائي للظروف سيؤدي الى أنه بعد عدد معين من السنين لن تكفي المواد الغذائية حاجة الشعب. فيضعون خطة لرفع نسبة زيادة إنتاج المواد الغذائية. أي يغيرون السير التلقائي للظروف بحيث انه في الموعد الذي كان متوقعا للمجاعة يجد الشعب كفايته من المواد الغذائية. وعلى ضوء هذا يمكن فهم جميع الأمثلة التي ضربها الماديون الجدليون للجدل في موضوعات اجتماعية أي متضمنة الانسان. ومنها المثل الذي سبق ان نقلناه والذي ضربه بولتزير ليدلل على القانون الجدلي الرابع. مثل الصراع بين الجهل والمعرفة في حركة دراسة الماركسية.

هذه الحركة نفسها هي الجدلية التي قلنا انها خاصة بالانسان... يهمنا هنا أن نسارع الى القول بأن كون الحركة الجدلية تتضمن « التذكر فالادراك ، فالتصوير » لا يعني أنها حركة فكرية، وأن

الجدل جدل فكري، فالتذكر هو تذكر يشمل المادة، والادراك يشمل ادراك قوانين المادة، والتصور تركيب ذهني للمادة. فالمادة هي محتوى الفكر، والفكر محيطها الذي يتحدد بها وتتحدد به، وتكون معه وحدة لا يمكن انفصامها. ولذلك قلنا انه جدل الانسان، ولم نقل انه جدل الفكر، فالفكر ليس الا خاصة من خصائص ذلك الكائن من مادة وذكاء الذي يسمى الانسان. وقد قلنا ان العمل - وهو مادي - هو الحركة الأخيرة في الجدل. فالحركة الجدلية اذ تبدأ من مشكلة تسهم فيها المادة تنتهي الى حل مادي يسهم فيه الفكر.

لو كانت هذه الحركة التي يقوم بها الانسان والتي تضبط أي نمط من سلوكه وبالتالي تعتبر بالنسبة اليه قانونا نوعيا حركة جدلية لكان حتما أن تكون منطوية على نقيضين في محتوى واحد، وأن يكون النقيضان في صراع دائم، وأن يخرج من الصراع شيء ثالث أكثر تقدما من النقيضين.

النقيضان في جدل الانسان هما الماضي والمستقبل اللذان يتبع أحدهما الآخر ويلغيه ولا يلتقي به قط، ومع هذا يجمعهما الانسان ويضعهما وجها الى وجه في ذاته.

والماضي - بالنسبة الى الانسان - مادي جامد غير متوقف عليه وغير قابل للتغيير، وبمجرد وقوعه يفلت من امكانية الالغاء. ولكن الانسان اذ يعرف عن طريق استرجاعه كيف وقع يدرك امتداده التلقائي في المستقبل. والمستقبل بالنسبة الى الانسان تصور لا يحده قيد من الزمان أو المكان. وأقصى مستقبل لأي انسان أن تتحقق جميع احتياجاته. وفي الانسان يجتمع النقيضان وتثور المشكلة بالصراع بين الماضي ممتداً تلقائيا في المستقبل، وبين المستقبل الذي يريده الانسان. بين الماضي يريد أن يمتد فيلغي ما يريده الانسان، وبين ما يريده الانسان يريد أن يتحقق فيلغي امتداد الماضي. وتكون المشكلة - التي تعبر عن الصراع - هي ذلك الفرق بين الواقع المسترجع من الماضي والمستقبل الذي يريده الانسان. ويعبر عنه

تعبيرا سلبيا بالحاجة، أي شعور الذات بعدم الاكتفاء (من تجربة الماضي) ونزوعها الى الاكتفاء (في المستقبل) ومقاومة الظروف (الماضي ممتدا تلقائيا في المستقبل) لاشباع تلك الحاجة. وبقدر ما يكون الفرق كبيرا يكون التناقض عميقا، فيكون الصراع قويا، فتكون المشكلة حادة وبقدر ما يسترجع الانسان من ماضيه يتصور من مستقبله ويتحدد شمول المشكلة التي لا بد من حلها. ويظل الصراع قائما: ظروف الماضي تفرض نفسها على المستقبل وتقاوم الالغاء لتلغي المستقبل الذي يتصوره الانسان لنفسه، والمستقبل الذي يريده الانسان ويتصوره يفرض نفسه ليتحقق فيلغي ظروف الماضي من المستقبل. ويتم الصراع بين الماضي والمستقبل حيث يلتقيان، ولا نقول الحاضر اذ لا وجود لما يسمى الحاضر بين الماضي والمستقبل الا اذا ألغينا الزمان. عند نقطة الالتقاء تلك - وفي الانسان - يكون الصراع ويكون الحل الذي يتحقق بالعمل متضمنا اضافة جديدة.

أما كيف يحل التناقض فقد قلنا: ان صراع النقيضين يطرح المشكلة التي لا بد أن تحل، ثم يستعمل الانسان ادراكه ليعرف كيف نشأت مشكلة، أي ما هو وجه التناقض بين الظروف وحاجته (الظروف تعبير عن امتداد الماضي والحاجة تعبير عن المستقبل الذي يريده) ويستفيد الانسان من مقدرته على معرفة الماضي وقوانين وقوعه ليعدل شروط تحقق تلك القوانين، ويحول دون استمرار الماضي في المستقبل وهو ما أسميناه الامتداد التلقائي للظروف، كما يستفيد من معرفته العلمية للظروف لتعديل المستقبل الذي يتصوره الى المستقبل « الممكن علميا »، أي يجد حلا يتضمن ما يريده الانسان، وتسمح به قوانين الظروف معا. هذا الحل يتحقق بالعمل المادي أو الذهني تبعا لطبيعة المشكلة. هذا الحل يلغي من الظروف كما يحددها الماضي ما لا يتفق مع المستقبل كما يريده الانسان ويلغي من المستقبل الذي أراده الانسان ما لا يتفق مع امكانيات الظروف وقوانين تغييرها النوعية. فيخلق في كل لحظة وفي كل مكان -

مستقبلا متفقا مع حاجة الانسان وظروفه، أي خاليا من جمود الماضي وخيال المستقبل. أما أداة الخلق فهو العمل، الذي يحل التناقض وتتم به الحركة الجدلية.

كيف تتسق الحركة الجدلية بعد هذا؟

بفعل الماضي والمستقبل ذاتهما. اذ أن الحل الذي يتحقق بالعمل اضافة ينتهي بها تناقض، وينشأ بها تناقض جديد، لأن ما يتحقق فعلا يلحق فور تحققه بالماضي فالزمان لا يتوقف. وبذلك تنشأ نقطة التقاء جديدة بين الماضي والمستقبل، أي صراع جديد ومشكلة جديدة. ويسهم الحل الذي كان مستقبلا ثم أصبح ماضيا بتحققه في اغناء الماضي الذي يسترجعه الانسان وهو يواجه مستقبله الجديد، فيزيد من مدى تصوره المستقبل، ويكشف له مدى جديدا من حاجاته وينشأ بذلك صراع جديد ثم يحل وهكذا. وكل ما يتحقق في الواقع يعتبر خطوة الى الأمام، لأنه اضافة. وهكذا تتتابع المشكلات وتتتابع الحلول ويتقدم الانسان وحاجته معلقة دائما على بعد أمامه في سباقه مع ظروفه، يندفع الى المستقبل وكلما حقق جزءا من مضمونه امتد أمامه وظل مستقبلا ذا مضمون جديد وفي تاريخ الانسان سار هذا الجدل من البسيط الى المركب، ومن المحدود الى الأكثر شمولا، وكلما زادت تجارب الانسان اغتنت ذاكرته فاتسعت تصوراته، وزادت حاجته فزادت مشكلاته، فأبدع لها مزيدا من الحلول. ولهذا لم يستو تقدم الانسان على نسبة واحدة وأصبح يحل في شهور ما كان يحله في قرون مع أن مشكلاته قد تضاعفت أضعافا.

واذا كان الجدل قانونا خاصا بنوع الانسان فان الانسان لا يفلت من القوانين الكلية التي تحكم الطبيعة، وهو جزء منها يتأثر ويؤثر في حركة دائمة وتغير مستمر، وتحكمه تلك القوانين كوحدة من الذكاء والمادة، فهو لا يستطيع مهما كان ذكيا أن ينفصل عن الظروف التي تحيط به، أو لا يتأثر بها، أو أن يتوقف عن التأثير فيها. ولا يستطيع مهما كانت ارادته أن يثبت نفسه فلا يتغير عضويا وفكريا. كما لا

يستطيع مهما بلغ تصوره أن يخلق طبيعة غير الطبيعة الموجودة فعلا والتي تشمله. لهذا فان جدل الانسان كقانون يعطل اذا لم يكن الجدل في حركته مستندا الى المعرفة الصحيحة للطبيعة وقوانينها واستعمال تلك القوانين استعمالا صحيحا. واذا كنا قد ذكرنا من قبل أن كل قانون مشروط حتى لو لم يظهر الشرط في صياغته فانا نقول هنا: ان المعرفة العلمية بقوانين الطبيعة هي شرط قانون الجدل. فالقول بأن الجدل يتم بدون أن تتحقق المعرفة العلمية الصحيحة بقوانين الطبيعة كالقول بأن الماء يصبح بخارا في الضغط العادي بدون حرارة وكلاهما لغو غير علمي.

ومن هنا يختلف جدل الانسان عن الجدلية المثالية، لأن التناقض لا يقوم بين أفكار ويحل بأفكار بعيدا عن المادة، ولكنه تناقض بين ماض مادي وتصور مستقبل للمادة يحل بتشكيل ذكي للمادة. فجدل الانسان يسفر عن ابداع واقعي، وجدل الفكر لا يسفر الا عن أفكار معلقة في رؤوس أصحابها. ويختلف جدل الانسان عن المادية الآلية التي يعبر عنها لابلاس فيما نقله عنه جايتان بيرو في «مقدمة الاقتصاد السياسي» بقوله: «لو أمكن لعقل ما أن يعرف في لحظة معينة كل القوى التي تقود الطبيعة والوضع النسبي للكائنات التي تكونها، ولو كان من ناحية أخرى من السعة بحيث يستطيع أن يخضع كل هذه المعطيات للتحليل لكان هذا العقل قادرا على أن يضم في صيغة واحدة حركات أكبر الأجسام في الكون، وحركات أخف الذرات فيه وعندئذ يصبح واثقا من كل شيء، كما أن المستقبل والماضي يصبحان حاضرين أمام عينيه»، فان جدل الانسان يضيف: وعندئذ يكون الانسان الذي يحمل ذلك العقل قادرا بالعمل المناسب على تحقيق المستقبل الذي يريده. كذلك يختلف عن الجدلية المادية لأن الجدل لا يتم الا في الانسان فهو الجدلي الوحيد والمادة غير جدلية.

عن طريق جدل الانسان يقود الانسان مصيره ويبدع مستقبله. وقد استطاع فعلا أن يحقق هذا في المجالات التي أحاطت بها المعرفة

العلمية. فاستطاع العلماء أن يطلقوا الصواريخ كتلا ثقيلة الى آماد بعيدة في الفضاء. وقبل أن تنطلق الصواريخ كانت مواد راكدة نسبيا تحولت الى صواريخ بعد أن أضاف اليها جدل الانسان حلا نظريا لعديد من المشكلات، واستعمالا بارعا لقوانين الطبيعة ذاتها ثم نفذها عملا هو وحده القادر عليه. وكلما زادت معرفة الانسان الظروف المحيطة به، وقوانين حركتها كانت حلوله لمشكلاتها أكثر قابلية للتحقيق. أي كانت ارادته أكثر تأثيرا في مستقبله.

وفي التطبيق أي تنفيذ حـــل المشكلة يتبين الدليل الحاسم على ما اذا كنا قد استخدمنا مقدرتنا الجدلية استخداما صحيحا أم لا. قال فريدريك انجلز فيما نقله عنه بولتزير في كتابه « المبادىء الأساسية للفلسفة »: « بمجرد أن نستخدم هذه الأشياء استخداما خاصا بنا على أساس الصفات التي ندركها فيها نضع بذلك دقة ادراكنا الحسي أو عدم دقته في محك اختبار لا يخطىء. فاذا كان ادراكنا خاطئا كان من الخطأ استعمال الشيء الذي أوحت لنا به ومن ثم لزم أن تفشل محاولتنا. أما اذا نجحنا في بلوغ هدفنا، واذا قررنا أن الشيء يطابق تصورنا له. وأنه يعطينا ما كنا ننتظره من استعماله، فان هذا يكون الدليل الايجابي على أن ادراكنا الشيء وصفاته يتفق في حدود هذا الاستعمال مع الواقع الموجود خارجنا. واذا انقلب الأمر وفشلنا فاننا لن نلبث أن نكشف عن فشلنا: اما بأن نجد أن الادراك الذي كان أساس محاولتنا ناقص أو سطحي في حد ذاته، واما بأن نجد أنه ارتبط بمعطيات ادراك آخر بطريقة لا يبررها الواقع، وهذا ما نسميه بالتدليل الخاطىء. وبقدر ما نهتم بتثقيف حواسنا واستخدامها استخداما صحيحا،، وبقدر ما نقصر فعلنا على الحدود التي يرسمها لنا ادراكنا المتحصل بطريقة صحيحة (أي تحت توجيه العلم) والمستخدم استخداما صحيحا، بقدر ما نجد أن نتيجة فعلنا تبرهن على اتفاق ادراكنا مع الطبيعة الموضوعية للأشياء المدركة ». وما قاله انجلز تطبيق دقيق « لجدل الانسان »

ولكن ليس معنى هذا أن « جدل الانسان » لا يختلف عن الجدلية المادية، بل معناه أننا اذا جردنا الحلول الصحيحة التي يقولها الجدليون الماديون من القشرة المادية التي يغلفونها بها نجد أنفسنا أمام الحلول التي يقول بها « جدل الانسان ». فقد استطاع انجلز - مثلا - أن يبتكر فيما قاله تركيبا لغويا هو « تثقيف الحواس » ليصبغ الجملة بصبغة مادية. ولكنه لم يستطع أن يجد كلاما يحل محل كلماته: « على أساس الصفات التي ندركها » وهي حصيلة الذاكرة و « قررنا أن الشيء يطابق تصورنا له » وهي المعرفة العلمية و « يعطينا ما كنا ننتظره » وهو تصور الحل الذي نضعه للمشكلة. وكل هذه عناصر من الانسان الذكي الذي يختفي في ضمير المتكلم.

والواقع أن هذه الفكرة البسيطة: « جدل الانسان » تفسر تفسيرا علميا تلك الظاهرة التي أثارت أعنف المناقشات، ونعني بها البدهيات. وعلى ضوئها - وليس على ضوء الجدلية المادية - يمكن أن نفهم ما قاله مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية » من أن « قوة الفكر تتمثل في مقدرته على تجاوز اللحظة الحاضرة، بادراك الماضي وتصور المستقبل بواسطة القوانين التي اكتشفها ». وقولهم: « يوفق الحيوان بين ذاته وبين الطبيعة سلبيا مستفيدا بما تقدمه الطبيعة ذاتها. أما الانسان فيوفق بين نفسه وبين الطبيعة ايجابيا، فيغير الطبيعة ليحقق غايته، ويخلق لنفسه ظروفا لوجود لم تكن معدة له » وقولهم « ان القوانين التاريخية ذاتها لا تصنع التاريخ بدون الانسان. انما يتحدد مجرى التاريخ خلال عمل الانسان فقط: النضال والتوجيه الواعي لجهود الملايين من الناس ».. الخ.

ان كل هذا يعني بوضوح، ان الظروف بدون الانسان، بما فيها الحيوان والطبيعة والتاريخ، لا تصنع المستقبل، أي أن قوانين تحولها أو « تطورها » لا تفسر كيف تطور الانسان، وكيف تطورت الطبيعة في ظل الانسان وبفعله، وأنه لكي نفهم تلك العملية الخلاقة التي غير بها الانسان نفسه وغير الطبيعة معه، لا بد أن نرجع الى

الانسان وقوانينه. ولما كان الخلق والاضافة حصيلة التطور الجدلي، فان الجدل أحد قوانين الانسان النوعية، وان كل شيء عدا الانسان « ليس جدليا ».

وفكرة « جدل الانسان » تستطيع أن تكشف لنا مدى صدق لينين، عندما استطاع أن يقول في الجزء ٣٨ من كتاباته - بالرغم من الضرورة السياسية للتعصب الماركسي -:

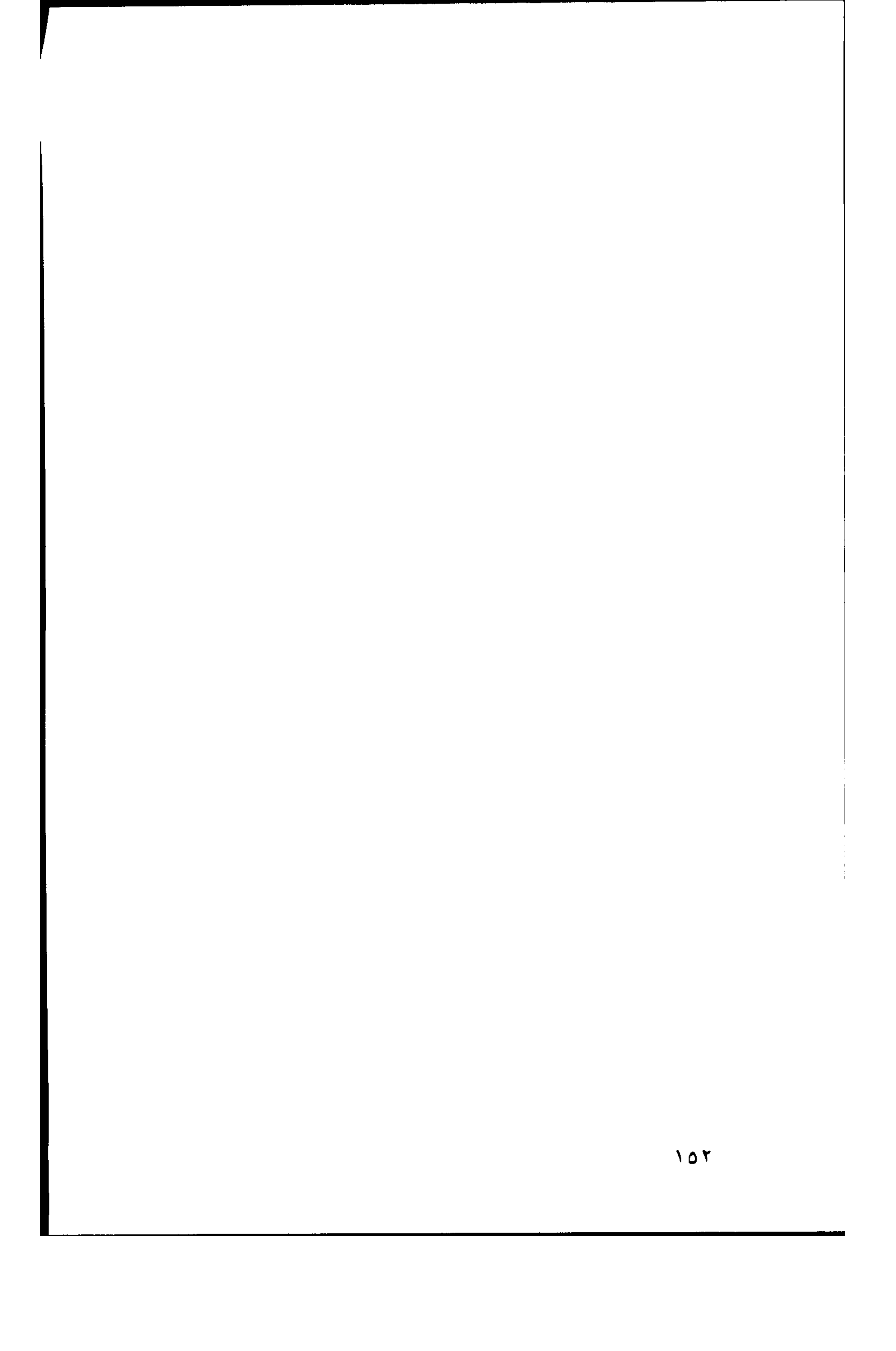
« من واقع الحياة الى التفكير المجرد، ثم من التفكير المجرد الى الممارسة العملية، تلك هي عملية الجدل لمعرفة الحقيقة، أي معرفة الواقع الموضوعي ».

كل ما فعلناه، أننا قد تحررنا من التعصب للماركسية أو لغير الماركسية فاستطعنا أن نقول بصراحة وحسم، ان الطبيعة غير جدلية، وان الانسان جدلي وان الطبيعة تتحول وان الانسان يتطور وان الطبيعة خالية من التناقض والانسان هو محتوى التناقض والصراع. وان الطبيعة لا تفنى ولا تجدد وان الانسان يخلق كل يوم جديدا في نفسه وفي الطبيعة.

* * *

هل تستحق هذه الفكرة البسيطة كل هذا العناء؟.

سنرى آية ذلك في التطبيق النظري، أي فيما اذا كان من الممكن عن طريقها معرفة « أسس الاشتراكية العربية »، وفيما اذا كانت تستطيع أن تفسر كل ما عجزت عن تفسيره الجدلية المادية. والتطبيق محك الاختبار الذي لا يخطىء كما قال انجلز وقلنا معه.



الفصـــل الثالث

الحرية اولاً

الحرية أولا ..

١

الاشتراكية التي كانت أمل الجماهير المضطهدة في كل مكان تمر بأزمة منذ أن انتقلت من المرحلة النظرية - في القرن التاسع عشر - الى مرحلة التطبيق في القرن العشرين. وأزمة الاشتراكية حادة لأنها تتصل بحرية الانسان. لم يعد من مصلحة الاشتراكية أن يتجاهل الاشتراكيون تلك الظاهرة المفزعة التي صاحبت قيام النظام الاشتراكي في كثير من الدول، ونعني بها الغاء الحرية الفردية، وفرض الاستبداد، بحجة تحقيق الاشتراكية. وهي ظاهرة تفرض نفسها على الملاحظة العادية في كثير من دول أوروبا، وتحاول أن تجد لها مكانا في التطور الى الاشتراكية خارج أوروبا. ولا يمكن أن ننسى أنه باسم الاشتراكية قامت النازية في المانيا، ولم تلبث أن دمرت نفسها. وأسهمت في قيام الحرب العالمية الثانية وما صاحبها من تخريب اجرامي. كما لا يمكن أن نتجاهل أزمة الحرية في دول أوروبا الشرقية وفي مقدمتها الاتحاد السوفيتي نفسه. فقد طرح حكام الاتحاد السوفيتي أنفسهم أزمة الحرية في بلادهم في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي. واذا كان أعداء الاشتراكية في أنحاء الأرض قد هللوا لهذا الكشف فان الاشتراكيين قد أصابهم الفزع، فقد كانت التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي أكبر أثرا من أن تكون قومية.

كانت التجربة الأولى للاشتراكية بصفة عامة، ومن هنا كانت تهم كافة الاشتراكيين. والسؤال الذي لا بد أن يكون قد طرحه كل اشتراكي على نفسه لم يكن منصبا على سلوك ستالين كفرد ولكن على الاستبداد كظاهرة استطاعت أن تعيش في ظل الاشتراكية، وأن

توجه قسوتها الى الاشتراكيين أنفسهم. وقد وصف خروتشوف تلك الظاهرة عندما قال في خطابه في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي: «ان الطغيان الذي يمارسه شخص واحد يشجع الآخرين على ممارسة الطغيان ضد غيرهم. ومن ثم فان الاعتقالات واسعة النطاق، ونفي الآلاف من الناس والاعدام بغير محاكمة وبغير تحقيق، خلقت أوضاعا يشوبها الشعور بعدم الأمان والخوف واليأس أيضا». كيف يحدث هذا في ظل الاشتراكية؟ كيف تحدث «المأساة» كما أسماها خروتشوف عندما ترتكب الاجراءات العنيفة والقمع الجماعي والاستبداد في وقت «كانت الثورة فيه قوية ظافرة، والنظام السوفيتي مستتبا، والطبقات المستغلة قد استؤصلت، والاشتراكية صلبة عميقة الجذور في الحقل الاقتصادي؟». المشكلة أو المأساة ليست في معرفة كيف استطاع ستالين أن يستبد، ولكن كيف أمكن الاستبداد أن يقوم في ظل الاشتراكية؟ كيف لا يحتوي النظام الاشتراكي مناعة ذاتية ضد الطغيان؟ كيف تمكن الحزب الشيوعي في المجر من أن يتجاهل «شعور جماهير الطبقة العاملة والفلاحين والمثقفين، وأن ينتهك حرمة القانون بشكل خطير» كما قال بافل بارانيكوف في كتابه ماذا حدث في المجر» وهو يحلل أسباب ثورة الشعب المجري سنة ١٩٥٦ لا يمكن أن يتجاهل الاشتراكيون كل هذا، ولا أن يتجاهلوا التيار الانتهازي الذي كاد أن يصبح ظاهرة عامة بعد الحرب العالمية الثانية، فعندما وعى الناس من تجربة الحرب مدى ما يمكن أن يؤدي اليه النظام الرأسمالي من تخريب شامل، وتطلعت الجماهير المستعبدة في جميع انحاء الأرض الى الاشتراكية كضمان لمستقبل من السلام والتقدم، قام الانتهازيون والمغامرون بل والاقطاعيون والرأسماليون أنفسهم برفع شعار الاشتراكية، فكيف يمكن أن تكون الحرية في الاشتراكية غير محددة الى الدرجة التي تسمح لأعدائها بادعائها؟ كيف لا تحمل الاشتراكية مناعة حية ضد الانتهازية؟. لا يمكن أن يتجاهل الاشتراكيون وما ينبغي لهم أن يتجاهلوا مدى ما وصلت اليه معركتهم ضد الرأسمالية من ميوعة

مضللة. لقد ظل الاشتراكيون حقبة من الزمان يعتقدون أن الرأسمالية في طريقها الى الانهيار بحكم ما أسموه الصراع الباطني في النظام الرأسمالي ذاته، واستطاع الاشتراكيون أن يقدموا لهذا تبريرات نظرية فانتقل اقناعهم النظري الى صفوف الرأسماليين أنفسهم، فعرضت الرأسمالية في تقهقرها الحلول النصفية والمهادنة وبدأت - تحت ضغط الفكر الاشتراكي - في التخلي عن مواقعها. ولكن الأمر يبدو الآن مختلفا. فقد استرد الرأسماليون أنفاسهم عندما رأوا أن الاشتراكية في التطبيق مهددة من داخلها. ويعلن الرأسماليون الآن أنهم منتظرون انهيار النظام الاشتراكي نتيجة بذور الخطر الكامنة في تركيبه الداخلي. وتسللت هذه الدعوة الى الفكر الاشتراكي نفسه، فبعد أن كان الاشتراكيون مشغولين بتطوير الاشتراكية الصاعدة أصبحوا مشغولين بالدفاع عن مصيرها. ومن صفوف الاشتراكيين خرجت دعوات الحلول الوسطى ومهادنة الرأسمالية.

كل هذا واقع ملموس، لا يمكن تجاهله ولا ينبغي أن نتجاهله.

من أين جاء هذا الخطر الذي يهدد الاشتراكية؟

لا يمكن أن يكون هذا الخطر راجعا الى ضراوة الرأسمالية وهي تدافع عن بقائها، فان أي اشتراكي يعلم أن الرأسمالية لن تنهار دون أن تقاتل بوحشية للاحتفاظ بالمكاسب التي انتزعتها من أفواه الشعوب. واذا كانت الرأسمالية الغربية مثلا قد لعبت دورا قذرا في ثورة المجر، أو حتى لو كانت هي التي أشعلت الثورة، فان أي اشتراكي كان يجب أن يتوقع أن الرأسمالية متربصة بالاشتراكية وأنها لن تتردد في استعمال أقذر الأساليب لتهزمها. أليس هذا أول درس في الاشتراكية؟. اذن فليخرس كل أولئك الذين يدعون الاشتراكية ويستغلون معاركها استغلالا رخيصا أولئك الذين يريدون للاشتراكيين أن يقبلوا الاستبداد والعبودية حتى لا تضعف ثورتهم ضد الدكتاتورية صفوف الاشتراكيين. الذين لا يسمعون كلمة في

سبيل الحرية الا ويملأون الأرض عويلا على وحدة الصف الاشتراكي ثم يملأونها سبابا لأن الرجعية المتربصة ستستفيد من الثورة على الاستبداد كأن الاستبداد ليس رجعية عاتية. ان هؤلاء الاشتراكيين «الأصلاء» يطيب لهم أن يحددوا مواقفهم تابعين مواقف الرجعية.

ان صمت الرجعيون تكلموا، وان تكلم الرجعيون صمتوا، وبذلك أصبحوا من حيث لا يدرون لعبة في أيدي أعداء الاشتراكية. ان الاشتراكية والاشتراكيين أكثر ايجابية من هذا، لأن مواقفهم تتحدد على أسس علمية لا تعرف النفاق أو الانتهازية، ولا تعرف الخوف أيضا، ان عداء الرجعية للاشتراكية أمر مفروغ منه، وثقة الاشتراكيين بمبادئهم تمنحهم الجرأة على مواجهة أعدائهم، سواء كانوا رأسماليين أو فاشست. والانتصار الحاسم على العبودية في الرأسمالية أن يكون الناس أحرارا في الاشتراكية فلنكف اذن عن العويل فان العويل لا يجدي وعلى الاشتراكيين أن يبحثوا عن السبب الذي مكن منهم أعداءهم. عليهم أن يبحثوا عن السبب الذي جعل الاشتراكية في المجر سنة ١٩٥٦ تفقد حيويتها وتجف حتى تصبح هشيما تلتهمه النيران التي يشعلها الرأسماليون.

ان الصراع ضد الرأسمالية والرجعية في كل مكان ليس هو الخطر الذي يهدد الاشتراكية. ولا يمكن أن يرجع الخطر الى عجز الاشتراكية كنظام اقتصادي. ان الرأسمالية كنظام اقتصادي ينحسر، وان الأساليب الاشتراكية تزاحم الأساليب الرأسمالية وتغزوها من الداخل، ففي ميدان لقمة العيش وتأمينها تفوقت الاشتراكية على الرأسمالية تفوقا ساحقا عندما حلت مشكلتين لم تستطع الرأسمالية - ولن تستطيع - حلهما، ونعني بهما البطالة والجوع. واذا كان النظام الاشتراكي في كثير من البلاد لم يرتفع بالرخاء الى المستوى الذي تحقق في بعض البلاد الرأسمالية فلأن الاشتراكية كانت ملزمة بأن تتوقف عن الانطلاق الرأسي الى الرخاء، لتوفر الضرورات الأولى على مستوى جبهة عريضة تضم الجماهير كلها بدون استثناء. ان

الشعور الشامل بالمسؤولية الشعبية عطل - مؤقتا - الانطلاق السريع الى الرخاء الفردي. وعندما تعدت بعض البلاد الاشتراكية مرحلة تحقيق الضرورات الأولى، انطلقت في المجال الاقتصادي والفني بمعدل من السرعة يفوق الانطلاق الرأسمالي، مما يضمن لها أن تلحق به وتجاوزه.

اذن فنتيجة السباق في الميدان الاقتصادي تثبت تفوق الاشتراكية وبالتالي لا يكمن فيه خطر على مصيرها.

انما يكمن الخطر في عجز أغلب التطبيقات الاشتراكية، حتى الآن، عن تحقيق التقدم الاقتصادي والحرية الفردية معا. هذا الخطر الذي يفرض نفسه على الملاحظة العادية في داخل البلاد الاشتراكية، وفي هزائم الأحزاب الاشتراكية خارجها. أصبح شاملا لأغلب الجبهة الاشتراكية في العالم. هنا الخطر على الاشتراكية، لأنه يمس أساسها الذي لا تقوم الا عليه. اذ يمس الجماهير ذاتها. ان عجز النظام الاشتراكي في التطبيق - حتى الآن - عن الحفاظ على الحرية وامتداد هذا العجز الى أغلب التطبيقات الاشتراكية، كاد أن يربط الاشتراكية بالاستبداد في أذهان الجماهير. أي في أذهان أولئك الذين تعتبر الاشتراكية نور حياتهم. ويوم أن تفقد الاشتراكية ثقة الجماهير فيها كحل لمشكلات حياتهم اليومية ستنهار مهما كانت صلابة أساسها النظري. ولا يمكن لاشتراكي - ان كان اشتراكيا حقا - أن يلوم الجماهير اذا كانت قد لمست وأحست في حياتها العادية أن النظام الاشتراكي كما طبق في أماكن كثيرة يمارس مع تقدمه الاقتصادي ضغطاً خانقا لحرية الأفراد. لا يجدي الاشتراكية شيئا أن تستأصل المعبرين عن شكواهم بمجازر التطهير وأن توصمهم بالخيانة والانحراف. إن أي مستبد يستطيع أن يطلق على الناس ما شاء من ألقاب الخيانة. ولكن هذا لن يجديه شيئا كما لم يجد ستالين ابتكاره تهمة عدو الشعب، وقضاؤه على الاشتراكيين أنفسهم تحت ستار هذه التهمة البشعة على الاشتراكيين أن يكونوا أكثر موضوعية في علاج

موجة خيبة الأمل التي تهدد ثقة الجماهير في العالم الاشتراكي الآن. عليهم أن يدرسوا دراسة موضوعية أزمة الحرية في الاشتراكية، وأن يصلوا فيها الى حل، وأن يطبقوا هذا الحل ويختبروا صحته في الواقع. عليهم أن يحققوا الاشتراكية الديموقراطية بأي ثمن ولو كان معاناة ألم الافلات من راحة الجمود النظري وتجاهل الواقع.

ان لم يفعلوا فانهم يعرفون النتيجة؛ والنتيجة الواضحة الآن هي أن الرجعية الرأسمالية تنصب للجماهير فخ الحرية الشكلية المفرغة من كل مضمون حقيقي لتجذبها الى العبودية الاقتصادية.

ان النجاح في تحقيق الحرية الفردية في الاشتراكية - في النظرية وفي التطبيق معا - هو الأمل الذي يتطلع اليه الاشتراكيون في العالم، وعندما يتحقق سيبدأ به عهد جديد في تاريخ البشرية. ونحن نعلم أن الافلات من الجمود أصعب من مقاومة التجمد، وأن التحرر من الاستبداد أصعب من المحافظة على الحرية، لذلك فاننا لا نأمل كثيرا في أن يأتينا حل الأزمة من الاشتراكيات المستبدة ومن أوروبا على وجه عام. ففي ظل الاستبداد يتحمل الاشتراكيون ضغطين: ضغط الدكتاتورية الداخلي، وضغط الرأسمالية من الخارج. ولا شك في ان كثيرا من الاشتراكيين في أوروبا محتاجون لكل قواهم لتحطيم هذين الضغطين قبل أن تتوافر لهم فرصة ارساء قواعد الاشتراكية الديموقراطية، بل لعلهم متطلعون الى غيرهم من الاشتراكيين للقيام بهذه العملية الخلاقة.

فرصة هؤلاء الاشتراكيين أن يوجدوا في البلاد التي تمارس التجربة الاشتراكية لأول مرة حيث لا تشدهم الى الماضي قيود من صنع أيديهم، وحيث يزودهم تاريخ النظام الاشتراكي بثروة بالغة الغنى والخصوبة من تجارب الاشتراكيين الحلوة والمرة معا. وانه لمن السفاهة الحمقاء أن يبدد الجمود النظري والتعصب الطفولي هذه الثروة التي جمعها التاريخ بعد أن استوفى ثمنها الغالي دماء الملايين من الضحايا والمضطهدين. ومن بين البلاد التي تمارس تجربتها

الاشتراكية لأول مرة - أي المتحررة من ضغط الجمود النظري - تتاح الفرصة الكبرى للاشتراكيين في البلاد المتخلفة اقتصاديا ؛ أي المتحررة من ضغط النمو الرأسمالي، حيث لا تمتد للرأسمالية جذور لا يمكن اقتلاعها، وحيث تمكن المبادرة الى القضاء عليها قبل أن تكون قد تجمعت لها عناصر صلابة المقاومة الجادة.

في هذه البلاد تتاح الفرصة الكبرى لانقاذ الاشتراكية من أزمتها.. والوطن العربي ضمن هذه البلاد.

من هنا ندرك مدى مسؤولية الاشتراكيين العرب. انهم مطالبون، لا بحل أزمة الحياة اليومية للجماهير فحسب، بل مطالبون أيضا بتحقيق الحل الوحيد لأزمة الاشتراكية في مرحلتها التاريخية المعاصرة، مطالبون ببتر أطراف الأخطبوط الرأسمالي قبل أن تنمو، وبتحقيق التقدم الاقتصادي حتى الرخاء، وبالحفاظ على الحرية في الوقت نفسه، وان كان الفيصل في هذا متوقفا على ما يحققونه في المستقبل الفسيح الذي ينتظر جهودهم الخلاقة.



من هذه الزاوية فقط، أي زاوية الأزمة الملحة، قلنا: الحرية أولا ولم نقلها لأن الحرية أهم من الاشتراكية أو بديل عنها. فعندنا أن الحرية في مجتمع غير اشتراكي بشكل فارغ مضلل، وعندنا أن الاشتراكية بدون حرية نظام مشوه غير قابل للحياة.



ان معرفتنا الاشتراكية كادت أن تبلغ حد النضج بعد أكثر من قرن من الجدل النظري والممارسة الفعلية، وهي معلومات حية لأنها حياة قائمة فعلا. أما معرفتنا الحرية فقد شملها الغموض من كل جانب؛ ففي مقابل كل ١٠٠ كتاب عن الاشتراكية تقال كلمات

عارضة عن الحرية، وتأتي من صفوف الرأسماليين الذين لم يغفلوا قط عن أزمة الحرية المستعصية على الحل في النظام الرأسمالي. فقد تعلمنا من « جدل الانسان » أن الجدل يثور للبحث عن حل مشكلة قائمة ولم يكف الرأسماليون قط عن مناقشة مشكلة الحرية، لأن الحرية في الرأسمالية مشكلة دائمة. ولا يفلت الاشتراكيون من هذا القانون الجدلي. اننا اذ نحاول مناقشة الحرية فلأن الحرية في الاشتراكية قد أصبحت مشكلة تحتاج الى حل.

فما الحرية؟

يقول مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية »: « وصل الفلاسفة في مناقشتهم مشكلة الحرية الى نتائج مختلفة ولكنها كانت دائما نتائج خاطئة ».

هذا القول صادق بالنسبة الى المتفلسفين من بني البشر، ولكنه لا يصدق بالنسبة الى الانسان البسيط الذي يقول: « أنا حر أفعل ما أريد » ولما كنت متحيزا تماما لأخذ البسيط من أفواه أصحابه منطلقا للبحث عما وراء من أسس غير بسيطة فاني منطلق من القول السهل: « أنا حر أفعل ما أريد » وهو قول ينقلنا مباشرة الى أعمق جوانب مشكلة الحرية، ونعني بها الضرورة كشرط للحرية. فالضرورة أي خضوع الطبيعة والانسان نفسه لقوانين علمية حتمية هي الشرط الأول لامكان تحقيق أي فعل في المستقبل، وقابلية ما نصممه على أساس تلك القوانين للوقوع استنادا الى حتميتها العلمية. فقد رأينا أن الماضي يفلت بمجرد وقوعه من امكانية الالغاء، وبه تصبح الحرية حركة موضوعها المستقبل الذي لم يقع بعد والذي تتجه الى أن تحققه على الوجه الذي تختار، وسيلتها الى هذا أن تحول دون امتداد الماضي تلقائيا في المستقبل، بأن تغير شروط قوانين تحوله، ليقع المستقبل على ما تريد. وكل هذا يصبح وهما لو أن الطبيعة والانسان نفسه يعبران الماضي الى المستقبل، تحولا أو تطورا، على غير قاعدة منضبطة علمية. وعندما يصبح المستقبل مصادفة أو قدرا، يمتنع الحديث عن الحرية أصلا.

على هذا الأساس نستطيع أن نقدر المذاهب الفكرية التي تنكر انضباط العالم على قوانين حتمية « كالقدرية » مثلا . فالقدرية تذهب الى أن ما يقع مقدر وقوعه حتما قبل أن يتدخل الانسان . غير أن هذا القول ينطوي على مفهومين متعارضين، يخلط بينهما خلطا جاهلا، الذين لم يتعبوا أنفسهم في دراسة « القدرية » ويرفضونها أصلا لأنها نظرية نشأت في كنف الأديان، مع أنه لا يمكن فهم القدرية، ولا فهم الأديان، الا بالتمييز بين المفهومين اللذين يتعارضان تحت عنوان واحد . فالقدرية على وجه تعني أن القوة المحركة للكون وللانسان نفسه قائمة ومحددة قبل تدخل الانسان، وأن الانسان نفسه مقيد بها، فلا يستطيع أن يفعل الا ما يقتضيه نظامها وانضباطها . وهذا يساوي تماما القول بأن الطبيعة والانسان معا متطوران على أساس قوانين حتمية لا يستطيع الانسان أن يتجاهلها أو أن يخلق قوانين أخرى بديلة عنها . وهو تفكير علمي لا تضيره صياغته غير الدقيقة أينما وجدت في الكتابات الدينية أو غيرها، كما لا يضيره أن تسمى تلك القوة أسماء مختلفة والقدرية على هذا الوجه شرط أول للحرية، وحافز عليها، ومعين لا ينضب من الثقة في المقدرة على « أن نفعل ما نريد ». وقد نستطيع أن نعرف على ضوء هذا كيف غير المسلمون وجه الأرض وأرسوا على أركانها حضارة علمية عريقة .

والقدرية، على وجه آخر، تعني أن مضمون المستقبل ذاته، سيقع على الصورة المقدرة له دون تدخل من الانسان وعلى غير قاعدة معروفة، أى أن هناك قوى أخرى، أو ارادة خفية، تحل للانسان مشكلات حياته، وتبني له مستقبلا طبقا لهواها الذي لا تمكن معرفته أو التنبؤ به . عندئذ تكون « الحرية » كلمة جوفاء لا معنى لها؛ لأن الماضي الذي وقع لا نستطيع أن نلغيه، والمستقبل الذي سيقع لا نستطيع أن نعرفه، فلا بد أن نقبله . وقد نستطيع أن نعرف على ضوء هذا موقف العلم من كثير من المذاهب الدينية التي تعلق مصير الانسان على غير ارادته، وتسلبه المقدرة على التأثير في المستقبل لان المستقبل من صنع غيره . غير أن هذه « القدرية » ليست مقصورة على

بعض المذاهب الدينية، فان كثيرا من المفكرين يجردون العالم من انضباطه على قوانين حتمية - باسم البحث العلمي في بعض الأوقات - فيصلون الى تلك « القدرية » التي تجهل المستقبل وتفلت به من ارادة الانسان ومعرفته تاركيه للمصادفة المجهولة التي تصبح على ايديهم « لا أدريه ».

٤

من هؤلاء هنري برجسون الذي حرر الانسان من المستقبل الحتم واسترد له حريته لمجرد أن يعطلها مرة أخرى، وقال للانسان لا تخف أن مستقبلك غير مفروض على ارادتك اذ لا مستقبل لك. يقول برجسون في كتابه « التطور الخالق »: « لما كان الماضي يبقى حيا في الحاضر، فانه يستحيل علينا أن نمر بالحالة الواحدة مرتين، وان شخصيتنا تنمو وتنضج دون انقطاع. وهي بهذا النمو تكسب شيئا لا يمكن أن نتنبأ به من قبل؛ لأن التنبؤ معناه اسقاط في المستقبل لادراك في الماضي، أو تصور ادراك جديد لعناصر أدركت سابقا ولكن ما لم يدرك بعد وما هو بسيط في الوقت نفسه فإنه بالضرورة يبقى عصيا على التنبؤ. فإذن نحن نخلق أنفسنا كل لحظة وهذا الخلق يؤثر في شخصيتنا من جديد. وعلى هذا نقول اذا كان ما نعمل يتعلق بما نحن عليه فإن ما نحن عليه أيضا هو الى حد ما نتيجة ما نعمل. انّ أعمالنا هي التي تعملنا ». وهكذا رد برجسون للانسان حريته، لأنه يخلق نفسه في كل لحظة، كل ما في الأمر أنه لا يستطيع أن يعرف ما سيخلق عليه من جديد، وعلى أي حال فإن مسئولية ما هو عليه راجعة اليه وحده لأن « أعمالنا هي التي تعملنا ».

لقد استطاع برجسون أن يدرك فكرة الزمان الذي لا يمكن فهم الحرية بدونه، ولكنه لم يفسر الحرية في الزمان الذي اكتشفه. فقد كان عليه بعد أن عرف تلك التي أسماها « الديمومة » ، ونقض على أساسها مذاهب الجبرية، أن يحدد دور الحرية في سيال الزمان

المستمر. وقد اختار برجسون الماضي وركز عليه كدافع للحركة الى المستقبل وقال في « التطور الخالق » : « ليس من شك في أن الماضي بأجمعه يتبعنا في كل لحظة، فكل ما شعرنا به وما فكرنا فيه، وما أردناه منذ طفولتنا الأولى قائم هناك متجه نحو الحاضر الذي سوف نلحق به ». وفهم الحرية على أنها اتحاد الماضي بالانسان والتقدم معه. قال في « المعطيات المباشرة للشعور »: « اننا نرغب ونريد ونعمل بماضينا كله ». لقد حرر الانسان من جبرية الجمود، وحركه الى المستقبل، وعرف أن الحرية هي تلك الحركة، ولكنه لم يزد على أن جعل الانسان كقذيفة تدفعها الى الأمام طاقة انفجار البارود التي خلفها دون أن تدري أي هدف تصيب. دون أن يدري ماذا يفعل. فالحرية عند برجسون تقدم تلقائي تسقط عن النفس « كسقوط الثمرة الناضجة من الشجرة » كما قال في « المعطيات المباشرة للشعور ».

٥

ثمة وجهة نظر أخرى طبقها ببراعة ليكونت دونوي في كتابة « مصير الانسان ». مؤدى هذه النظرية أن كل القوانين التي نقول انها حتمية، ليست مطلقة ولكن لها استثناءات، حتى القوانين الطبيعية. فاننا نلاحظ في الطبيعة آلاف الحالات ثم نربط بين حركتها ونستنتج قاعدة نقول انها تحكم أية حالة مع أن الواقع أن تلك القاعدة قانون احصائي (ستاتيكي) لا تنضبط به الا الحالات التي لاحظناها حتى لو تعدت الآلاف، ونحن اذ نعممه لنجعله قانونا فلأننا نفترض أننا اذ لاحظنا أغلب الحالات فان ما بقي منها استثناء لا يعتد به. ان هذا الاستثناء لم يخضع قط لملاحظتنا وقد لا يخضع قط لقانون، ولكننا نتجاهل ما هو استثناء لأن القانون يكفي لمعرفتنا الموضوع، دون أن ننسى أن ثمة احتمالات خاصة بالاستثناء الذي تجاهلناه. ومؤدى هذا أن الانسان قد يكون حرا ولكن فاعلية حريته ليست حتمية. كما أنه قد يكون حرا بمعنى أنه ليس مسيرا

بغرائزه. ولكن الواقع « الاحصائي » أن الأفراد يتركون أنفسهم في اغلب الحالات لتقودهم غرائزهم دون استعمال لحرياتهم ويترتب على هذا أنه ان كان ثمة مجال لحرية الفرد فهو مجال غير مؤثر ولا يعتد به.

سبق أن رأينا كيف نفذ هذا الفكر اليائس الى كتابات الماركسيين. وهو فكر سهل النفاذ لأنه مرن؛ فهو يقر وجود (نوع) من القوانين مما يوحي بأن ثمة مجالا للحرية على أساس من تلك القوانين. ثم يعود فيجرد القانون من حتميته بالنسبة الى « كل » النوع الذي يضبط حركته ورغم توافر « كل » شروط فاعليته ويجعله قانونا بالنسبة الى أغلب الحالات مبقيا على الايهام بأن الانسان حر في أغلب الظروف. وما أن نتزلق معه الى هذا الحد حتى يعود فيستعمل قانونه الاحصائي المشوه، ليقول ان الاحصائيات تثبت أن الانسان لا يستعمل حريته في « أغلب » الظروف، فهي حرية لا يعتد بها، وبذلك يصبح مستقبل الانسان عصيا على ارادته في أغلب الأحوال.

ان الفكر الستاتيكي مرحلة متخلفة من البحث العلمي. فقد رأينا أن البحث العلمي يبدأ بملاحظة الوقائع المفردة، أي بجمع احصائيات، غير أنه لا يقف عند هذا الحد؛ بل يكشف العنصر المشترك في الوقائع المفردة ليصوغ منه قانونا يطبقه على ما لم يرد في ملاحظاته الأولى، فان صدق ثبت، وان لم يصدق كان معنى هذا أننا في حاجة الى مزيد من الملاحظة والكشف لنعيد الاختبار.. وهكذا الى أن نصل الى تحديد القانون الذي يفسر ما لاحظناه أولا وأخيرا وما لم يقع في مجال الملاحظة بعد. والقانون لا يعتبر قانونا الا بهذا، أما قبله فهو قاعدة احصائية اذا وقف عند الملاحظة، أو فرض اذا لم يصل الى حد التجربة، ولكن التجربة والتطبيق ينهيان الاحصائيات والفروض، ويضعان في يدنا قانونا حتميا. عندئذ لا يمكن التشكيك في حتمية القانون بأن كل شيء لم يدخل في نطاق الملاحظة، أو بأنّ شيئا لم يكن موضع التجربة فليس من اللازم - مثلا - أن نغلي

مياه الأرض جميعا لنعرف أن الماء يغلي في درجة ١٠٠° في الضغط العادي. وانما يكون التشكيك في أي قانون بتحديه بواقعة معينة يخطىء في تفسيرها، هنا يفقد صفته كقانون لنعود فنبحث عن القانون الذي لا يخطىء، لا لنكتفي بالملاحظة الاحصائية، فنوهم أنفسنا بأنها قانون غير حتمي. والاكتفاء بهذا الوهم يحيل الحرية وهما؛ لأن الانسان، بها، لن يستطيع أن يصنع مستقبله مهما كان حراً لأن الطبيعة تسير على قوانين غير حتمية، ما دمنا لا نعرف القوانين التي تحكم الطبيعة فلا أمل لنا في أن نغيرها. ومن ناحية أخرى فان أية محاولة تغيير لن يكون لها أثر؛ لأنها استثناء لا يعتد به. واذ يفهم الانسان هذا، ويقنعه به مفكرو الرأسمالية ينتهي حتما الى قبول الواقع كما هو. ما دام لا يعرف كيف يغيره، واذا حاول أن يغيره فلن تكون جهوده مثمرة، ويبقى الانسان عبداً لجهله لا يعرف ماذا يفعل.

وقد اعتبر هذا الفكر الاحصائي مرحلة متخلفة فعلا منذ أن اكتشف الانسان الذرة وعرف قوانينها وهي التأثير والتأثر والحركة والتغير، وعرف ألا شيء يفلت من هذه القوانين لأن كل شيء من ذرات، وأحس الانسان بهذا أنه حر حتى في أن يفلت من الأرض الى الكواكب وأن يتخطى كل حاجز دون ارادته.

غير أن الأمر لم يطل حتى عاد ذلك الفكر اليائس في مظهر أشد خطرا وخطورة. ففي سنة ١٩٢٧ حدث حادث علمي أثر تأثيرا عميقا في البحث العلمي والاجتماعي معا. في تلك السنة قدم العالم هايزنبرج بحثا انتهى فيه الى القول بوجود قانون جديد من قوانين الطبيعة الكلية عرف باسم قانون اللاحتمية. فقد تخيل هايزنبرج عالما يحاول ان يحدد مكان وسرعة الألكترون الذي يتحرك في الذرة لمعرفة قانون حركته باستخدام مجهر خيالي تبلغ قوة تكبيره مائة بليون مرة حتى تستطيع العين أن ترى الألكترون. ولما كان الألكترون أصغر من موجة الضوء فلا بد للعالم من أن يستخدم اشعاعا طول موجته أصغر. والأشعة السينية ولو أن موجتها أقصر

من موجة الضوء الا أنها عديمة الجدوى، ولا تصلح لرؤية الألكترون، ولا تمكن رؤيته الا باستخدام أشعة جاما التي تنبعث من الراديوم. ولكن التجارب العلمية أثبتت أن أشعة الضوء العادي تؤثر بقوة كبيرة في الألكترونات، وأن الأشعة السينية تؤثر فيها بقوة أكثر، فلا بد من أن تكون أشعة جاما مدمرة لها. اذن فمن المستحيل تحديد موضع وسرعة واتجاه الألكترون في وقت معين. فلا يمكن لعالم أن يقول ان الألكترون يشغل مكانا بالذات لأنه أثناء ملاحظته يكون قد غير من سرعته وبالعكس اذا حدد سرعته بدقة فان مكانه يتغير ولا يتحدد. وعلى هذا فأدق ما يستطيع أن يقوله أي عالم عن الألكترون هو أن نقطة ما تمثل الوضع المحتمل له في مستقبل حركته. وانتهى هايزنبرج من بحثه الذي نال من أجله جائزة نوبل سنة ١٩٣٢ الى أن قانون اللاحتمية ليس راجعا الى نقص في العلم ولكن الى ما أسماه الحاجز المطلق الذي يفصل الانسان عن الكون والطبيعة.

وقد تلقف اللاأدريون هذا الكشف ليؤيدوا به رأيهم في أن القوانين التي يقال انها تحكم الطبيعة محل شك كبير. ويقول لنكولن بارنت مؤلف كتاب «أنشتين والعالم» : «ان نظرية هايزنبرج اذ تسمح باثارة الشك من جديد تحيي فينا الأمل القديم» . وانضم ب ديراك مؤلف «مبادىء الميكانيكا الكوانطية» الى السير آرثر أدنجتون مؤلف «طبيعة العالم الفيزيائي» ليقيما وجهة نظر كاملة على أساس هذا الكشف. فأعلن ادنجتون ان الطبيعة خالية من أي قانون حتمي وأن القوانين الحتمية لم تكن مؤسسة على معرفة علمية كاملة. فاذا كانت الذرة لا تخضع للحتمية في حركتها فان الروح الانسانية تشبهها ولا يمكن الاعتداد بأي رأي يذهب الى أن الفكر أكثر انضباطا من الذرة.

قد يبدو هذا القول تأييدا من البحث العلمي لحرية الانسان، وهذا غير صحيح. اذ أنه اذا كانت الطبيعة سلسلة من الاحتمالات

بدون ضابط فليس ما يمنع أن يكون - بل لا بد أن يكون - تفكير الانسان سلسلة من التصورات بدون هدف، وارادته جهدا منوطا بالصدف. وحتى لو تصورنا هدفا معينا فإننا نفقد الثقة في أن نحققه لأن معرفتنا الظروف معرفة غير حقيقية لكون الظروف غير خاضعة لقوانين بمعناها الحقيقي، أي غير منضبطة بقواعد حتمية. اذن فليبق كل شيء على ما هو عليه، وهذا هو المقصود؛ أي سلب الانسان حريته في تغيير حياته واختيار مستقبله وترك مصيره للصدفة.

ومع ذلك ما هي الصدفة؟

ان أصحاب نظرية الصدفة يلقون بها رفضا لأي انضباط سابق، الا أنهم لم يقولوا ما الصدفة التي يعنونها، أو - على الأصح - يتجاهلون ما وراء الصدفة من انضباط خشية أن يكون وراء الصدفة قانون للصدفة. لقد حلل أرسطو الصدفة وانتهى بها الى أنها نتائج علل آلية بحتة. وقال كورنو أنها ناتج تقابل سلسلتين مستقلتين من العلل معينتين وتقابلهما ذاته معين. فما هما تلكما السلسلتان أو أي عدد من السلاسل العلية التي يريد أصحاب « الصدفة » أن يحيلوا اليها أقوالهم؟ ان القول بالصدفة ليس قولا نهائيا ولكنه خطوة تثير سؤالا للبحث عما وراء الصدفة. وهو لا يزيد من حيث الأساس العلمي عن الاستعمال الدارج لكلمة الصدفة؛ عندما نعبر بها عن وقائع بسيطة لا نتعب أنفسنا في تقصي عللها كمقابلة صديق دون موعد سابق. وهو لا يعني أن الصديق ونحن كنا قبل الالتقاء نسير على غير هدى، والى غير غاية، ودون أن تخضع خطانا للقوانين الفسيولوجية على الأقل. فاذا كنا لا نعرف - ربما كسلا عن البحث عن المعرفة - تلك العلل التي وراء ما يبدو صدفة فان هذا الجهل لا يصلح دليلا على جهل آخر بالقوانين التي تحكم الطبيعة، لكنه قد يصلح دليلا على أن ثمة في الطبيعة ما يقتضي مزيدا من الجهد لمعرفته. ان الخطأ كله في شعار الهروب: « ما لا نستطيع تفسيره »

يكون « غير قابل للتفسير » . والبحث العلمي أكثر من هذا تواضعا بكثير .

المهم، أن القول « باللاحتمية » ينقض الحرية، ويترك المستقبل لقدرية الصدفة . وسنرى كيف يخرجنا « جدل الانسان » من مأزق اللاحتمية تاركين فيه الجدلية المادية تواجه محنة علمية .

٦

عندما واجهت الحرية أزمتها في تحدي « اللاحتمية » هرب الوجوديون من المعركة بقيادة سارتر . رأى سارتر أن الماضي الذي عبأه برجسون وراء الانسان ليطلقه قذيفة حرة عبئا على حرية الانسان، فأعدمه . والعدم والاعدام والتلاشي والملاشاة عند سارتر والوجوديين أمر يسير، فما على الوعي الا أن يفرز العدم، كما يقول سارتر، فيصبح الموجود غير موجود ويصبح الانسان حراً ؛ لأن « الحرية هي الكائن البشري الذي يفرز عدمه الخاص فيستبعد ماضيه » كما يقول سارتر في « الوجود والعدم ». ويبسط سارتر المسألة فيقول انه اذا كان قد ضرب لصديق موعداً في أحد المقاهي ثم وصل متأخرا عن موعده يكون المقهى مليئا بالمقاعد والمناضد والناس . ولكنه اذ يبحث عن صديقه يصبح كل شيء غير صديقه غير موجود . أي أن العدم والوجود - عند سارتر - عدم ووجود بالنسبة الى كل انسان على حدة . وطبيعي بعد هذا أن لو عثرت قدم سارتر بأحد المقاعد ونسي صديقه لحظة فان المقعد اللعين سيدخل الوجود ويذهب صديقهُ الى العدم . على هذا الأساس تقوم فكرة الحرية في الوجودية . فالحرية تبدأ بالانفصال عن الماضي عن طريق اعدامه، وبذلك توجد الحرية في مواجهة الماضي طبعا . ولكن سارتر بعد أن حرر الانسان من ماضيه خشي أن يتقدم به خطوة الى المستقبل حتى لا يصطدم بتلك « الموجودات في ذاتها » وقوانينها الحتمية ويكون مضطرا لتحديد علاقة الحرية بكل تلك القوانين

المتشابكة، فتقوقع في الوعي. قال ان الحرية « شروع ». والشروع في علم القانون هو البدء في التنفيذ، أي التعبير عن القصد في الواقع بأعمال مادية، أما الشروع في علم الوجودية فهو مجرد اتجاه النية الى الفعل دون محاولة الفعل ذاته. انه اتجاه الارادة أو القصد أو الاختيار. أما الحصول على الغاية، أو حتى محاولة الحصول عليها فيخرج عن الحرية. فالسجين يحقق حريته بمجرد أن يريد الهروب ويكفيه - ليصبح حرا - أن يختار الهروب. وهذا لا يعني أنه حر في أن يهرب فعلا، أو أنه لا يكون حراً الا اذا هرب من سجنه، فان تحطيم الأغلال ليس لازما للحرية، انما الحرية في الرغبة العقيمة في أن تحطم؛ « لأن الحرية نقص في وجود معطى وليست انبثاقا لوجود مليء، كما قال سارتر في « الوجود والعدم » . وهكذا تتمثل الحرية عند سارتر في موقفين: في مواجهة الماضي بالانفصال عنه واعدامه في الوعي، وبذلك يكون الانسان حرا ازاء كل ضغط يأتيه من ماضيه، أو من الظروف، اذ بالانفصال يتلاشى الماضي وتتلاشى الظروف، ويبدأ الانسان من وجوده نفسه وفي هذا حريته. وفي مواجهة المستقبل يكون الانسان حراً في أن يختار أو يريد أن يقصد دون قيد حتى من الامكانيات. ان شيئا لا يحدد له ما يختار فهو حر؛ لأن الأمر كله لا يعدو أن يكون اختيارا فكريا. حتى البواعث والدوافع لا تؤثر فيما يختاره؛ لأن الانسان حر في أن يختار البواعث التي تعجبه. ولم يحاول سارتر أن ينتقل بالانسان خطوة الى المستقبل، ومن هنا نفهم ذلك الاطلاق الذي يضفيه سارتر - في تعبيرات مغرية - على مفهوم الحرية. فهي اذ تكون رفضا للماضي وسلبية بالنسبة الى المستقبل تظل مقصورة على فكرة داخل الوعي تتحد بوجوده. ويتخذ سارتر من هذا مبررا لرفع شعاراته البراقة من أن الانسان هو الحرية ذاتها وأنه لا يملك الا أن يكون حراً.

لقد كانت حرية الانسان عند برجسون في انطلاقه قذيفة يدفعها الماضي الى حيث لا تدرى، ثم أصبحت عند سارتر قنبلة « قلقة » في

أحشائها المقدرة على الانفجار ولكنها ملقاة في مكان ما بين الماضي والمستقبل، لا يدري أحد متى تنفجر، ولا من تصيب بانفجارها. وهكذا هرب سارتر بالحرية من أي موقف فعلي، وتلك حرية تتفق وتناسب الضياع الأوروبي بعد حربين دمرتا كل القيم وأحالتا الحياة الى شيء يثير « الغثيان ». ولم يكن الهروب والضياع في حاجة الى تبرير أقوى من تلك الحرية الزائفة المفرغة من أية قيمة. وظل بناء المستقبل وابداع الحياة في معزل عن حرية الانسان ومقدرته. ومن لا يهمه المستقبل ولا يريد أن يسهم فيه حر في أن ينفصل عنه، عندئذ لن يوجد المستقبل ويصبح ذاته عدما.

٧

الضرورة، اذن، شرط الحرية، وفي ظل القوانين العلمية الحتمية يمكن أن يكون الحديث عن الحرية شيئا مجديا. غير أن سيلا من النظريات « الأوروبية » انطلق من الضرورة ليلغي الحرية. ولا شك في أن ظاهرة عداء التيارات الرئيسية في الفكر الأوروبي - في القرنين الأخيرين - لحرية الإنسان تثير الانتباه وتستحق الدراسة. فلعل السيطرة الأوروبية على شعوب العالم كانت في ضمائر الفلاسفة الأوروبيين الذين ناقشوا فكرة الحرية على كل وجه ما عدا وجهها الذي يوفر للمستعبدين في الأرض الثقة في مقدرتهم على تقرير مصيرهم، وتحقيق هذا المصير على الوجه الذي يريدون. والا فكيف نفسر أن الذين اختاروا الحرية للانسان أحالوها حالة فكرية أو نفسية منعزلة عن ظروفه، والذين انتبهوا الى الظروف أسقطوا الانسان من حسابهم، ومن تناول الحرية من حيث الانسان كجورج جوسدورف في كتابه « المفهوم الانساني للحرية » (١٩٦٢) وجد نفسه مكرها على كشف ما في ضمائر الجميع فقال ان الحرية التى يعينها لا تفهم الا منسوبة الى الرجل الأبيض والمدنية الغربية؟

ومن قبل جوسدورف، قال اسبينوزا في كتابه « الاخلاق » :« ان النفس لا تنطوي على أية ارادة حرة أو مطلقة، بل مجبورة على أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى علة هي أيضا مشروطة بعلة أخرى. وهذه العلة بدورها محددة بعلة أخرى، وهكذا الى ما لا نهاية ». وقال فولتير في « تأملات في الحكومة »: « اننا عجلات في آلة كبيرة ». وقال هربرت سبنسر في « مبادىء علم النفس »: « اذا ما عنينا بالحرية أن نفعل ما نريد، فاننا أحرار لأننا نفعل دائما ما نريد، ولكن الواقع أننا لا نستطيع أن نفعل غير هذا، لأننا لا نستطيع أن نريد ما نريد». وقال في كتابه « الانسان والسلطة » :
« ان الوهم الكبير الذي سيطر على الماضي كان الحق الالهي للملوك، والوهم الكبـير الـذي يسيطر على الحاضر هوالحق الالهي في الديموقراطية » . وقال أوجست كونت في « علم الاجتماع »: « ان الحتمية الاجتماعية صلبة الى حد أن المشرعين أنفسهم يخضعون لها، سواء علموا هذا أو لم يعلموه.. الخ..

وقد بدأ الالتفات الى الضرورة وعلاقتها بالحرية بالغاء الحرية الغاء تاما، واعتبرت الضرورة نفيا للحرية. كان ذلك تيار الضرورة الميكانيكية الذى تأثر بالنهضة العلمية واكتشاف قوانين الطبيعة ودقة انضباط الحركة في الكون، فلم يتصور في الانسان الا جزءا من الكون نفسه لا بد أن يخضع في حركته ومصيره لما تخضع له النجوم والكواكب، أما الفكر الذي يميزه فان المخ يفرزه كما « تفرز الكبد الصفراء » كما قال كارل فوجت. ولما كان الانسان يبدو عصيا على ذلك الانضباط الميكانيكي فقد خلق المفكرون الأوروبيون كائنا جديدا مختلفا نوعيا عن الانسان أسموه المجتمع. ويوضح دوركهايم هذا الكائن الجديد في كتابه « قواعد المنهج في علم الاجتماع »؛ فعنده أن اجتماع أشخاص في مجتمع معين يخلق ظاهرة جديدة مغايرة لمجرد الجمع بين الأشخاص وهو المجتمع. ودليله على هذا أننا اذا خلطنا النحاس بالحديد أصبح التركيب برونزا، ولما كنا لا نستطيع أن

نعرف خصائص البرونز بدراسة خصائص الحديد أو خصائص النحاس بل يجب أن ندرس البرونز ذاته، فاننا لا نستطيع أن نعرف المجتمع بدراسة أحوال الأشخاص الذين يتكون منهم. صحيح أن دوركهايم قد تجاهل أن المجتمع اضافة انسان الى انسان أي تكوين من نوع واحد، كاضافة الحديد الى الحديد، أو اضافة النحاس الى النحاس وليس تركيبا من نوعين، غير أن هذا لم يمنع المذاهب الفكرية الأوروبية التي ارتضت الضرورة نظاما للحياة، من أن تهرب من مواجهة مشكلة حرية الانسان الفرد، وركزت على ذلك الكائن الذي بلع الانسان وهضمه، وتمثله، ونما به، فأصبح مخلوقا جديدا أسموه المجتمع، في مقابل أولئك الذين اختاروا الحرية الفردية فأنكروا الضرورة فأصبحت الحرية على أيديهم وهما منوطا بالصدفة أو شروعا نفسياً لا يجاوز الذات الى الحركة. وعندما فطن بعض المفكرين الى عجز تلك الضرورة الميكانيكية، التي تنقض الحرية على أساس العلية، وتجعل من السبب محركا كافيا دون الادارة، عن تفسير ما يحققه الانسان من معجزات، اكتشفوا الجدلية تفسيرا لعملية الخلق. ولكن جرثومة عداء الفكر الأوروبي للحرية - في ظل العهد الاستعماري - أفسدت كل ما جاءت به الجدلية، وأحالت الجدلية المثالية التي قال بها هيجل قدرا مثاليا، وأحالت الجدلية المادية التي قال بها ماركس قدرا ماديا.

يقول مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية»:

«من بين كل الفلاسفة السابقين على ماركس، قدم هيجل أعمق الحلول لمشكلة الحرية والضرُورة. لقد حاول أن يربط الحرية بالضرورة فعرف الحرية بأنها اتباع الضرورة، ولكنه كان يفهم الضرورة على أنها ضرورة تطور الفكر المطلق؛ فقد كانت الحرية في مذهبه متحققة في عالم الروح فقط. والخطأ الأساسي في نظرية هيجل، وكل المثاليين الآخرين، أنهم يتصورون الحرية في الروح أو الفكر فقط، متجاهلين تماما الظروف الحقيقية لحياة الانسان. أكثر

من هذا، انهم يتحدثون عن حرية الفرد فقط ويتجاهلون تحرر الجماهير ».

وهذا قول صدق.

فقد أهدر هيجل الحرية طبقا لذات قوانين الجدل التي أقام بها صرح الضرورة. قال في « فلسفة القانون » ان حرية الارادة تبدأ بأن تحقق نفسها في الواقع حتى لا تظل مجردة. ولكنها تدرك أن هذا التجميد الفردي في الواقع قيد عليها، فتحاول أن تصبح أكثر شمولا، بأن تتحد مع حريات الآخرين فتصبح حرية جماعية في صورة العائلة. ومن التناقض بين الحرية من ناحية وانحصارها في الواقع العائلي من ناحية أخرى، تتجه الحرية الى مزيد من الشمول لتتحد في حرية المجموع التي تمثلها الدولة. وهكذا تصبح حرية الدولة في أن تفعل ما تشاء هي أرقى ممارسة للحرية الفردية ذاتها. ولما كانت الدولة تمارس حريتها - التي هي الحرية الفردية في أرقى صورها - بمجموعة من القوانين فان القوانين هي مصدر الحرية. يقول هيجل في « فلسفة القانون »: ان الرأي السائد حاليا، أن حرية كل فرد محدودة بحرية الآخرين، وأن القوانين تمثل هذه الحدود، وأن الحياة الاجتماعية هي هذا التحديد المتبادل للحريات. والحرية على هذا الوجه ليست الا تحكما فان القانون لا يحدد الحريات ولكن يضعها. وكل قانون هو الحرية بذاتها لأنه يتضمن ارادة الروح الكلية ».

فالجدلية الهيجلية، بعد أن قالت بالروح الكلية أو الفكر المطلق، وأضفت عليه صفة الكمال الذي لا كمال بعده، ضبطت حركته على قوانين حتمية هي قوانين الجدل، فأصبح المستقبل كله من صنع الفكر المطلق، الذي هو شيء غير فكر الانسان. عندئذ فقد الانسان شيئا يستطيع أن يريده أو أن يفعله، أي فقد الحرية، وبقي صفرا على شمال الواحد الأحد الذي هو الفكر المطلق، يتجسد في أرقى صوره في استبداد الدولة بشئون الأفراد.

وهذا قول غير صادق.

ثم يضيف مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية» :

«تقدم الجدلية المادية حلا علميا لمسألة العلاقة بين الحرية والضرورة فبينما تأخذ الضرورة أساسا، تعترف الجدلية المادية في الوقت نفسه بامكان حرية الانسان. ان حرية الانسان الحقيقية ليست في الانفصال (الموهوم) عن قوانين الطبيعة والمجتمع (والواقع أن هذا الانفصال غير ممكن)، بل انها تكمن في معرفة تلك القوانين والعمل على أساس من هذه المعرفة. ان الناس ليسوا كائنات فوق الطبيعة، ولا يمكنهم أن يتخطوا حدود القوانين الطبيعية أكثر من مقدرتهم على تفادي التنفس. وفوق هذا فان الناس يعيشون في مجتمع ولا يمكن أن يفلتوا من قوانين الحياة الاجتماعية. انهم لا يستطيعون طبقا لأهوائهم انكار قوانين التطور الاجتماعي القائمة ولا أن يصطنعوا قوانين جديدة، ولكن يستطيعون أن يعرفوا قوانين الطبيعة والمجتمعات، وعن طريق معرفة طبيعة واتجاه عملها يمكن أن يستخدموها في سبيل مصالحهم الخاصة أي أن يضعوها في خدمتهم.

«ان كل التكنيك الحديث، الذي هو أبعد ما يكون عن تجاهل قوانين الطبيعة، القائم على استعمال تلك القوانين استعمالا هادفا الى تحقيق غاية يثبت أنه يمكن استخدامها لمصلحة الانسان».

وهكذا عرض مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية»، أفضل ما قيل في الضرورة كأساس للحرية. بقي أن نعرف ما هي الحرية؟ ..

كيف يضع الانسان قوانين الطبيعة في خدمته، ويستعملها استعمالا «هادفا» الى غاية؟

عند الاجابة عن هذا السؤال تسقط الكتابات الماركسية الانسان الفرد نهائيا وتتخطاه الى المجتمع، وبذلك تقع في ذات الخطأ الذي وقع فيه الذين عزلوا الفرد عن المجتمع في حديثهم عن الحرية. وعندما يصبح المجتمع شيئا غير الانسان تصبح حرية المجتمع في قوانين تطوره ذاتها أخذاً بمبدأ الضرورة، ويقف الناس عاجزين حيال تلك القوانين؛ لأنهم - كما يقول أفاناسييف في «الفلسفة الماركسية» -

« لا يستطيعون أن يلغوا قوانين التطور الاجتماعي، أو أن يخلقوا قوانين غيرها ولكنهم قادرون على فهم تلك القوانين والضرورة التاريخية، ومن خلال علمهم بالضرورة يأخذون أماكنهم في حركة التاريخ ».

اذن فقد أسقطنا الانسان الفرد من مجال البحث عن الحرية، ثم أصبح دور الناس في المجتمع، لا أن يغيروا مجرى تاريخهم، ولكن أن يأخذوا أماكنهم في مجرى الحركة التاريخية. وكيف يتحرك التاريخ؟ .. خلال الصراع الطبقي. وما الذي يحدد الطبقات وغايات صراعها واتجاه التاريخ نفسه؟.. ملكية أدوات الانتاج. وهكذا يتحدد اتجاه التاريخ وتوالي أحداثه طبقا لضرورة التطور في طريقة الانتاج المادي. ولا يمكن للانسان - ولا للجماهير - أن تغير هذا الاتجاه أو أن تتخطى طوراً منه الى الطور الذي يليه؛ لأن « الانتاج المادي يحدد بالضرورة كل أوجه الحياةالاجتماعية، كما أن الثورات الاجتماعية أو قيام نظام اجتماعي على أثر نظام آخر، يقع بالضرورة » كما قال أفاناسييف. ولأن المبدأ الأساسي في التطور التاريخي كما قال مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية » هو ما قاله ماركس من أن « ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل العكس ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم ».

كل هذا منطقي مع نفسه، لأنه تطبيق لمنطلق فكري واحد، هو أن أفكار الناس، (آراءهم، ورغباتهم، وارداداتهم) مجرد انعكاس للمادة. وطبقا لقوانين الجدلية المادية، يكمن التناقض والصراع الجدلي في المادة، وتتطور به غير متوقفة على أفكار الناس، التي تتطور تابعة لما هو متطور حتما بدونها. ومن هنا تكون حرية الانسان، وحرية الجماهير، في أن يفهموا الى أين يسير التاريخ، ثم أن يسيروا معه، أو أن « يأخذوا أماكنهم » في حركته كما قال أفاناسييف. حتى الحزب الشيوعي، قائد الطبقة العاملة، تكون حريته كلها، وفاعليته كلها، في « أن يعبر عن حركة تجري تحت أنوف الشيوعيين » كما جاء في البيان الشيوعي.

وكما هي العادة، تضمن كتاب « أسس الماركسية - اللينينية » تراجعات عن البداية الجدلية المادية، سندها التجربة « في الوقت الحالي » ؛ فلم تعد الضرورة كأساس للحرية نظرية علمية تصلح لتفسير مفهوم الحرية في كل زمان ومكان، ولكنها مقصورة على تفسير الحرية في التاريخ الذي انقضى. أما التاريخ الحديث -عهد لانتصار الاشتراكي - فان الانسان، « قد خرج به من عهد الضرورة الى عهد الحرية » وأصبح الناس قادرين « لا على اخضاع قوانين الطبيعة لارادتهم فحسب، بل واخضاع الأحداث الاجتماعية أيضا » كما قال أفاناسييف.

كل هذا لا بأس فيه، لو استطعنا أن نعرف ما هي الحرية التي أفلتت من الضرورة؛ ما هي الحرية في ظل الاشتراكية؟. ما هي حرية الانسان في علاقته بالطبيعة،وما حريته في علاقته بمجموعة من الناس، (أسرته، زملائه في العمل، وطنه، أمته) وما حرية مجتمع معين في علاقته بمجتمع آخر؟؟

اننا لا نستطيع أن نعرف حرية الانسان على أساس « الضرورة المادية »، أو قوانين الطبيعة، لأن حركة الطبيعة لا تفسر حركة الانسان، للاختلاف النوعي بين الاثنين. ولا نستطيع أن نعرف حرية الانسان على أساس « الضرورة الاجتماعية » اذا افترضنا أن المجتمع شيء غير الانسان، أو على الأقل الا اذا عرفنا حرية الانسان داخل المجتمع. اننا لا نستطيع أن نعرف جيدا مفهوم العبودية في ظل عهود الرق أو الاقطاع أو الرأسمالية الا اذا عرفنا أولا ما الحرية: لأن العبودية سلب لها. وإذا كانت الجدلية المادية وتطبيقاتها النظرية قد أسقطت الفرد، وأحلت المجتمع محله، ثم قالت ان الحرية هي التزام قوانين المجتمعات في تطورها واستخدام الناس لها « استخداما هادفا الى تحقيق غاية » ثم عادت فقالت في « أسس الماركسية - اللينينية »: « من المسلم به أن كل شخص مقود في أعماله ببواعث خاصة الى غايات خاصة. والسؤال الذي يطرح هو: لماذا يكون لكل

شخص بالذات تلك البواعث والغايات وليس غيرها؟ ثم انه حتى المعرفة السطحية بالتاريخ تكشف عن أن عايات ومصالح مختلف الناس، وبالتالي أفعالهم، قد تصادمت دائما، وأن النتيجة النهائية هذا التصادم - وهي حدث تاريخي - كثيرا ما تختلف اختلافا بينا عما كان يهدف اليه أي شخص بعينه أسهم فيها»، وبذلك جردت الانسان وبواعثه وغاياته من امكانية أن «يفعل ما يريد» وعادت الى أصلها لتقول ان الانتاج المادي هو الذي يحدد للناس بواعثهم وغاياتهم وبالتالي أعمالهم، اذا كان هذا هو منطق الجدلية المادية، فان الحرية في الجدلية المادية تعني أن الانسان قادر على أن يفعل ما تريده له الطبيعة المادية، وحريته محصورة في أن يتبعها. وهو ذات ما قاله هربرت سبنسر: «اننا لا نستطيع أن نريد ما نريد».

أهم من هذا، أن ذلك هو فعلا منطق الجدلية المادية لذلك عندما نرى في «أسس الماركسية - اللينينية» أقوال الماركسيين التابعين للجناح السوفييتي في الحركة الشيوعية - بعد أزمة الحرية في عهد ستالين - جنوحا الى الاعتراف بقدرة الانسان على أن يخضع لارادته «لا قوانين الطبيعة فحسب ولكن الأحداث الاجتماعية أيضا»، ويصبح صانعو التاريخ، ليست الطبقة العاملة التي تكون عنصرا في قوى الانتاج فقط، بل «الطبقة العاملة والفلاحين والمثقفين العاملين وفئات أخرى تسهم في التقدم الاجتماعي»، ثم يتطور الأمر الى الغاء القاعدة الطبقية للحزب الشيوعي السوفييتي ليصبح «حزب الشعب كله»، نكون قد قبلنا ما طرحته الممارسة العملية، وبعدنا عن الجدلية المادية، ويكون الحزب الشيوعي الصيني على حق عندما يتحدى الشيوعيين السوفييت في أن يجيبوا عن سؤالين محددين: هل ينطبق كل هذا على قواعد الماركسية؟ وهل كان ستالين ماركسيا عظيما او لا؟ (اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الصيني الى الحزب الشيوعي السوفييتي في ٢٩ فبراير ١٩٦٤). ونكون - أخيرا - في حاجة الى أن نبحث عن أساس علمي جديد للحرية،

حتى لا تترك حياة الناس وحرياتهم لمخاطر الاجتهاد في الممارسة الفعلية، وتصبح منوطة بأهواء الحاكمين. ان المعرفة العلمية للحرية تجنب مستقبلنا الاشتراكي مثل التجربة المريرة التي خاضها السوفييت في عهد ستالين، وتقيم للاشتراكية ركنها الديموقراطي، وتخرجها من أزمتها التي ورثتها عن الجدلية المادية. ثم أننا لا بد أن نواجه الكشف العلمي الحديث، ونعني به «اللاحتمية»، الذي يتجمع حوله ويحتمي به كل الرجعيين واضعين الجدلية المادية في مأزق علمي. اذ لو كان تطور المادة يحدد حركة الانسان، وكانت حركتها «لا حتمية» كما قال هايزنبرج - وقد سلم مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية» بصحة الكشف العلمي - فان الأفكار اذ هي انعكاس للمادة لا بد أن تكون غير محددة بقانون، ويكون مستقبلها منوطا بالصدفة، وتضيع الحرية في مجاهل الصدف. في هذا المأزق تقف الجدلية المادية عاجزة عن أن تبدد التضليل الرأسمالي الذى يستغل الكشف العلمي الحديث لسلب الانسان حريته وثقته في أن يبني المستقبل الاشتراكي - يقينا - على أطلال الرأسمالية أو غيرها من النظم الرجعية.

٨

تقوم الحرية في «جدل الانسان» على أساس الضرورة العلمية، أي انضباط حركة العالم، بما فيه الانسان، على قوانين حتمية معروفة أو تمكن معرفتها. وقد رأينا هذا الأساس في الجدلية المثالية والجدلية المادية كلتيهما، وفي نظريات أخرى سبق أن عرضنا لها. وفي هذا يتفق «جدل الانسان» مع الجدلية المثالية والجدلية المادية في رفض أية نظرية تفصل بين الحرية والضرورة، أو تعتبر الحرية تحديا للقوانين العلمية أو الضرورة قيدا على الحرية.

وفيما عدا هذا، يتجاوز «جدل الانسان» النظريات الجدلية السابقة ويتميز عنها بقيامه على أساس من التغاير النوعي للقوانين

العلمية، وبما انتهى اليه من أن قانون الجدل قانون خاص بالانسان وحده، دون الطبيعة المادية أو الفكر المطلق. ومن هنا يقدم « جدل الانسان » مفهوما للحرية مختلفا ومتميزا عن مفهومها في النظريتين الجدليتين، المثالية والمادية. فاذا كان الفكر المجرد منضبطا على قوانينه الخاصة، وكانت الطبيعة المادية تتحول طبقا لقوانين حتمية، فان حركة الانسان - أو حريته - تخضع للقوانين الخاصة بالانسان نفسه.

غير أن الانسان، كجزء من كل، يخضع للقوانين الكلية التي عرفناها والتي تحكمه وتحكم المادة والفكر معه.

وتصبح حرية الانسان في هذا الانضباط (أخذا بمبدأ الضرورة)، لا على مقتضى قوانين التطور الفكري فقط (ضرورة مثالية) كما قال هيجل، ولا على مقتضى قوانين التطور المادي فقط (ضرورة مادية) كما قال ماركس، ولكن على مقتضى قوانين تطور الانسان (ضرورة نوعية) في علاقته بالفكر والمادة معا. والواقع أن الفكر المطلق ان وجد بعيدا عن الانسان فان الحديث عن الحرية يصبح غير ذي دلالة لعجز الفكر - بدون الانسان - عن أن يتحول الى عمل. كما أن الطبيعة المادية كانت قائمة تتحول على مقتضى قوانينها قبل أن يوجد الانسان بملايين السنين دون أن تجد حتى من يخطر على باله لفظ الحرية. وانما وجدت الحرية يوم أن وجد الانسان نوعا متميزا عن الطبيعة المادية وعن الفكر المطلق، وان كان وحدة من المادة والفكر. وأصبح الحديث عن الحرية لازما لمعرفة كيف يستطيع أن يضع الانسان المادة والفكر معا في خدمته، وأن « يستعملهما استعمالا هادفا الى غاية » طبقا لذات القوانين الحتمية التي تحكمهما فالبحث في الحرية، اذن، ليس بحثا في علاقة المادة بالفكر، ولكن بحث في علاقة الانسان بكل من الفكر والمادة. ان فهم الحرية لا يتأتى من معرفة ما الذي يقود حركة التطور، هل هي المادة أو الفكر، ولكنها تفهم فهماً صحيحاً بمعرفة « كيف »

يقود الانسان حركة التطور عن طريق اخضاعه المادة والفكر معا لارادته. فعندما يقول الرجل البسيط: « أنا حر أعمل ما أريد » يكون هو الحر الوحيد الذي « يريد » و « يعمل »، وذلك قانونه النوعي الذي لا يوجد مثله في الطبيعة المادية التي لا « تريد » ، أو الفكر المجرد الذي لا « يعمل ».

وعلى هذا يرفض « جدل الانسان » كل النظريات المثالية في الحرية التي تتجاهل الانسان كلية « كالقدرية » الميتافيزيقية، أو التي تنسب الحرية الى الفكر المطلق كالمثالية الهيجلية، أو التي تزيف الانسان فتحيله الى كائن « نفسي »، متجاهلة أنه وحدة لا تتجزأ من الذكاء والمادة لا وجود له ولا لحريته خارج الظروف التي يعيش فيها « كالوجودية »؛ لأن الحرية هنا ارادة بغير موضوع.

ومن ناحية أخرى، يرفض « جدل الانسان » كل النظريات المادية التي تتجاهل الانسان كلية، وتنسب الحرية الى الطبيعة المادية، « كالجبرية الميكانيكية »، أو الى الظروف المادية التي يعيش فيها « كالماركسية »، أو المجتمع كنوع مختلف عن الانسان كما قال دور كهايم؛ لأن الحرية هنا موضوع بغير ارادة.

ان الحرية - في جدل الانسان - للانسان وحده.

وحريته في أن يلتزم القوانين الكلية التي تحكمه وتحكم الطبيعة معه، والقوانين النوعية للطبيعة المادية، خلال التزامه قوانينه النوعية كانسان. سنرى كيف يكون هذا.

غير أنه لا بد - قبل هذا - من أن نواجه تلك الفلسفة التي تستند الى قانون « اللاحتمية ». الخطأ في تلك الفلسفة أنها تصورت الألكترون وحدة ذات كيان منفصل عن الذرة، بحيث يقال ان له قانونا خاصا به هو قانون اللاحتمية. وهو مثل الخطأ الذي يجزىء الانسان الى فكرة ومادة ويختار أحدهما فارضا حركته على الانسان الذي هو وحدة من الذكاء والمادة. انه يتجاهل التغاير النوعي للقوانين. وقد أوضح المفكران الفرنسيان، مينور في « العلم

والقانون » ولانجوفان في « الاتجاه المعاصر للعلم » ان عزل الألكترون عن الذرة والنظر اليه منفردا كأن له وجودا خاصا غير صحيح، وغير علمي؛ لأن ملاحظة الألكترون هي ملاحظة الذرةذاتها. ومع ذلك فعندما قام العلماء بمحاولة حساب الحدود الرياضية لقانون اللاحتمية وجدوا أنه أيا كان الاحتمال الذي لم يستطيعوا تحديده فان حركة الألكترون متضمنة المعادلة الرياضية التي قال بها ماكس بلانك. ومعنى هذا أن ثمة عنصرا مشتركا في حركة الألكترون وان كنا لم نستطع أن نقيس تلك الحركة ونحدد اتجاهها بوسائلنا العلمية الحالية.

مع هذا فاذا كان للألكترون قانون خاص به، فانه سيظل قانونا نوعيا. اذ ابتداء من الذرة الى كل تركيباتها الطبيعية لم يظهر أثر لقانون اللاحتمية هذا. وجدل الانسان لا يتأثر بهذا الكشف أيا كانت النتيجة التي يصل اليها البحث العلمي؛ لأنه قائم على أساس التغاير النوعي لقوانين الحركة في الأشياء، وان قانون الجدل بما يتضمنه من مقدرة على التطور الارادي قانون نوعي خاص بالانسان. فاذا كان ما دون الذرة موجودا وجودا مستقلا عن الذرة وله قوانينه الخاصة، فان هذا يؤيد انفراد الانسان بقانون الجدل في عالم ما فوق الذرة. وهكذا يفلت « جدل الانسان » من المأزق الذي وجدت الجدلية المادية نفسها فيه بعد اكتشاف هايزنبرج. وتبقى الحرية - حرية الانسان وحده - في « جدل الانسان » فوق مستوى محاولات الذين يريدون أن يستغلوا هذا الكشف لتحويل الحرية الى تصرفات عشواء منوطة بالصدفة. ويقول مينور ان تطبيق ما أسفرت عنه الملاحظة في عالم الألكترون على الأفراد تطبيق خاطىء؛ لأن الحرية لا تكون الا لكائن ذكي وهو ما لا يتوافر للألكترون. فالتفسير الفلسفي لكشف هايزنبرج تطبيق لملاحظة في غير المجال الذي تطبق فيه. وهذا الذي يقوله مينور يتفق تماما مع « جدل الانسان » ويؤكد صحته.

الا أننا لا زلنا على يقين من أن « اللاحتمية » دليل على قصور

علمي مؤقت وليست دليلا على قانون علمي. فهايزنبرج لم يكشف « اللاحتميـة » كحقيقة علمية موضوعية، ولكنه اكتشف أنه لا « يستطيع » أن يحدد سرعة الألكترون واتجاهه في الوقت نفسه، وان كان من « الممكن » تحديد السرعة والاتجاه كل منهما على حدة. والى ان يستطيع العلماء تحديد سرعة الألكترون واتجاهه في الوقت نفسه، وبالتالي معرفة ما اذا كان هذا الاتجاه منضبطا على قاعدة أم غير منضبط، سيظل قانون الشك واللاحتمية محل شك وغير حتمي؛ لأن القول بأن القانون يكون لا حتميا، يساوي القول بأن « اللاحتمية » حتمية، وهو قول فارغ من أية دلالة؛ لأن « اللاحتمية » لا تكون حتمية الا اذا خضعت لقاعدة، فان خضعت لها لم تعد « لا حتمية ». ان الحتمية من خصائص القوانين الموضوعية، ولأنها موضوعية فان الانسان يستطيع أن يكتشفها ولكنه لا يستطيع أن يتخذ من عجزه عن اكتشافها دليلا على عدم وجودها، والا أهدرنا كل دلالة المنجزات العلمية، وتطور الانسان نفسه، الذي قام ويقوم على أساس أن جميع الأشياء خاضعة في حركتها لقوانين علمية موضوعية وحتمية، وأصبح كل ما أنجزه الانسان على أساس قوانين الذرة التي اكتشفها وهما. فهل هو وهم؟

ليس وهما أيضا أن الانسان حر، وأن حريته قائمة على أساس الانضباط الحتمي للطبيعة وللانسان نفسه على ما تقتضيه القوانين العلمية، وأن الحرية هي استخدام تلك القوانين لتحقيق ارادته التي تخضع بدورها لقانونها الحتمي: قانون الحرية، وأن البحث المجدي في الحرية يجب أن يهدف الى كشف قانونها وعلاقته بالقوانين الموضوعية الأخرى.

ولقد عرفنا أن للانسان قانونا خاصا هو قانون الجدل. وبقي أن نعرف ما الحرية. وما حدودها. عن طريق معرفة كيف يستعمل الانسان مقدرته الجدلية في استخدام قوانين الطبيعة استخداما هادفا ى تحقيق غايته. وهذا يقتضي تحديد مفهوم الحرية خلال علاقة

الانسان بالكون الذي ينتمي اليه، وبالطبيعة والظروف التي يعيش فيها.

٩

قلنا ان القوانين الكلية للطبيعة - بما فيها الانسان - ثلاثة: التأثر، والحركة، والتغير، وان تلك القوانين حتمية وكلية. وعلى هذا فان الانسان ليس حرا في أن يتأثر أو لا يتأثر، وليس حرا في ان يتحرك أو يجمد، وليس حرا في أن يتغير أو لا يتغير. وقولنا ان الانسان ليس حرا في هذا يعني أن محاولة التعطيل الارادي لهذه القوانين ليست حرية، بل تحديا فاشلا لما هو متحقق حتما سواء أراد الانسان أم لم يرد. ومن أمثلة هذا التحدي الفاشل لقانون التأثر تجاهل الطبيعة والظروف التي يعيشها الانسان فعلا، ومحاولة الهروب منها أو الانسلاخ عنها ليعيش في أوهام من فكره ولو أسماها « الفكر المطلق » كما قال هيجل. والظروف الاجتماعية القائمة فعلا مؤثرة في الانسان الذي يعيش فيها تأثيرا لا يمكن أن ينسلخ عنه أو يلغيه. ليس لعربي مثلا الحرية في أن يكون غير عربي وألا يتأثر بظروف العرب. ومن هنا تبدو الانعزالية واللامبالاة والسلبية أنماطا من السلوك الفاشل الذي لا يعبر عن أية حرية. والواقع أن اتخاذ موقف سلبي من الظروف ومشكلاتها هو تحديد لموقف متأثر بالظروف، وكل ما يميزه أنه عقم محض، وبالتالي تأييد سلبي لامتداد الماضي في المستقبل ومحاولة لاعدام امكانيات التغيير. لهذا تكون الانعزالية واللامبالاة والسلبية رجعية تخدم الماضي وتحاول أن تؤكده. ولهذا أيضا تكون « المثالية »، بمعنى تجاهل تأثير الطبيعة والظروف في الانسان، مثلا كاملا للرجعية المضادة للحرية. فالحديث عن « حرية » الانسان في أن ينعزل عن الطبيعة والمجتمع حديث خرافة، لأنه متأثر بهما سواء أراد هذا أم لم يرده.

كذلك، يؤثر الانسان في الطبيعة وفي ظروفه وفي المجتمع حتما لا

حرية له في هذا ولا ارادة. ويكون تجاهل الانسان وتأثيره مغالطة انهزامية مضادة للحرية.

ومن أمثلة التحدي الفاشل لقانوني الحركة والتغير. التشبث بما تحقق فعلا واضفاء القدسية عليه ومحاولة تعطيل مصيره الى حيث هو متغير حتما. ان كل شيء في الطبيعة. وفي الانسان. وفي المجتمعات. وفي النظم متغير خلال حركته في الزمان الذي لا يقف ولا يمكن ايقافه. وكل محاولة لايقاف تحول الأشياء وتطور الانسان والمجتمعات والتشبث بالماضي وتقديسه. محاولات رجعية مضادة للحرية: بمعنى ألا حرية للانسان في هذا. فكل شيء سيتغير سواء أراد هذا أم لم يرده. لا حرية في الرجعية ولا حرية في التعصب لما كان ضد ما سيكون.

١٠

والطبيعة المادية قائمة تتحول على مقتضى قوانينها النوعية. لا يمكن لأي انسان أن يخلق طبيعة لا قوانين لها. أو أن يضع للطبيعة قوانين غير قوانينها. أو أن يكتفي بانكار وجود المادة وقوانينها الحتمية. الانسان ليس حرا في أن يولد أو لا يولد. وليس حرا في أن يجوع او لا يجوع. وليس حرا في أن ينبض قلبه وتعمر شرايينه بالدماء. وليس حرا في أن يتأثر بالحرارة والبرودة والرطوبة. وأن يدق عنقه ان سقطت عليه كتلة من الصخر. ومعنى أنه ليس حرا في هذا. أن الطبيعة المادية والحيوية وظواهرها وتحولاتها تتم وتقع حتما سواء أراد أم لم يرد « اذا » تحققت شروطها طبقا لذات قوانينها الموضوعية. فحتمية التحول الطبيعي طبقا لقوانين الطبيعة تخرج عن نطاق حرية الانسان. ولكن محتوى التحول ذاته يخضع لارادته؛ فان كان الطقس حارا لم يعد حرا في أن يتأثر أو لا يتأثر. ولكنه يستطيع أن يغير درجة الحرارة بالتكييف الصناعي. وطريقه الى هذا أن يستعمل ذات القوانين الحتمية التي تحكم درجة حرارة الجو.

فالماء يغلي حتما اذا كان نقيا وبلغت حرارته ١٠٠ في الضغط العادي. فان تحققت تلك الشروط ولو في المحيط يغلي المحيط ولا يتوقف على ارادة الانسان. ولكن الانسان يستطيع أن يحول دون غليان الماء بأن يحفظ حرارته دون المائة درجة مئوية أو أن يفسد نقاءه. أو أن يعدل الضغط الواقع عليه. والانسان يجوع حتما اذا لم تجد عصارة معدته ما تهضمه. ويؤثر هذا في جهازه العصبي فيتألم، وكل هذا يتم طبقا لقوانين فسيولوجية فوق ارادته. ولكنه يستطيع عن طريق علمه بتلك القوانين الفسيولوجية واتكالا على حتميتها أن يتخلص من ألم الجوع. بأن يأكل. أو بأن يستعمل من العقاقير ما يخدره فلا يحس... وهكذا.

ولقد كانت الطبيعة دائما، ولا تزال، قيدا على حرية الانسان، وكانت حرية الانسان دائما، ولا تزال، تنمو وتتسع كلما اكتشف مزيدا من قوانين الطبيعة، والتزم حتمية هذه القوانين، واستعملها لتغيير التحول التلقائي للطبيعة وظواهرها. وفي هذا يتميز الانسان عن جميع الموجودات الأخرى. ولهذا قلنا ان الانسان هو الحر الوحيد؛ لأن حريته في هذا عينه: تغيير السير التلقائي للظروف وتحقيق ما يريد عن طريق علمه بقوانين الظروف المحيطة به واستعمالها في خدمة أغراضه.

وكانت الطبيعة، ولا تزال، قيدا وشرطا لحياة أي حيوان. ولم تكن نظرية داروين سوى متابعة لآثار ضغط الطبيعة على الحيوان الى الحد الذي تنقرض به أنواع. وتنشأ به أنواع أخرى. فاذا كانت نظرية داروين قد أثبتت شيئا فهو أن الحيوان ليس حرا. انه يولد وكل حيلته أن يتقبل تأثير الطبيعة فيه، وأن يتكيف طبقا، وتبعا، لذلك التأثير دون وعي منه أو ارادة. فهو يعيش ويقضي على ما تمنحه الطبيعة تلقائيا، يحتمله بكل عجز وصبر وغباء في الوقت ذاته. ان الحيوان عبد الطبيعة كما اختار أن يقول جورج جوسدورف. ومهما قيل عن ذكاء الحيوان فلا يزيد القول على أن

يكون استعمالا مجازيا لكلمة « الذكاء » للدلالة على مرونة هذا النوع أو ذاك من الحيوان مرونة بيولوجية في مواجهة التأثير الطبيعي فيه وعليه. ان الذكاء هنا تعبير عن مرونة الغرائز؛ اذ ليست الغرائز الا تلك المواجهة التلقائية للظروف أو « الفعل المنعكس الشرطي » كما يسميه علماء السلوك ليفرقوا بينه وبين الفعل الارادي.

من هنا نعرف أن كل النظريات التي تحدد سلوك الانسان - وبالتالي حريته - طبقا لقوانين غير قوانين الانسان نفسه. كالطبيعة المادية مثلا كما قال ماركس، أو الوسط الجغرافي كما قال راتزل. عاجزة تماما عن تقديم مفهوم للحرية يفرق بين الانسان والحيوان.

فعندما تقول الماركسية - على عهد ماركس وانجلز - ان الانسان يعكس التطور المادي، ويتحدد سلوكه تبعا له. تكون قد ألغت حرية الانسان كلية. اذا أحالت سلوكه الى مجرد « فعل منعكس شرطي » للظروف التي تحيط به. لهذا كان منطقيا أن تستند الفلسفة الماركسية الى نظرية داروين. وكان العالم الروسي بافلوف ماركسيا صادقا عندما حاول أن يثبت أن الأفعال التي يقال لها ارادية ليست الا أنماطا من الأفعال المنعكسة الشرطية. غير أن أحدا لا يقول ما قاله بافلوف. ولا حتى في الاتحاد السوفييتي « في الوقت الحالي ». فقد أثبتت التجارب العلمية وخاصة التجارب التي أجراها جلدشتين أن ارادة الانسان تستند الى تركيب بيولوجي مختلف. هو ما يسمى بالتخصص المخي في الانسان. أي وجود منطقة في مخه تشرف على الحركة. وتؤدي الى أن ينفرد بأهم شرط من شروط الفعل الارادي. وهو الكف؛ أي مقدرة الانسان - دون غيره - على أن يكف نفسه عن أفعال توافر لها المنبه الطبيعي. من خلال هذه المقدرة على الاستجابة كما يستجيب غيره من الموجودات للمؤثرات الخارجية. والكف عن هذه الاستجابة مع توافر المؤثر، أكسب الانسان سمة الحرية. وأصبحت الحرية في أبسط صورها؛ أي الاختيار الارادي بين أمرين: القبول السلبي للأثر التلقائي للظروف، أو خلق الظروف

الملائمة لحاجته. ميزة مقصورة على ذلك الكائن العظيم الذي يسمى انسانا. من تلك البذرة. بذرة الحرية. واجه الانسان الظروف الطبيعية التي تحيط به مواجهة ايجابية. وفرض عليها ما استطاع عن طريق تعطيل تحولها التلقائي وتحويلها صناعيًا على أساس علمه بقوانينها الموضوعية. أي خلق مستقبله ويخلقه في كل لحظة. كذلك أوجد الانسان قناة السويس. وبنى السد العالي. وأطلق الصواريخ. وكذلك لما أن عرف - من ماركس - ما ينتظره كنهاية للتطور التلقائي للنظام الرأسمالي طبقا لقوانين الرأسمالية لم ينتظر مصيره الشيوعي. وصنع تاريخه الاشتراكي. ويصنعه. مغيرا المستقبل الرأسمالي في بعض المجتمعات. ومتخطيا المرحلة الرأسمالية في بعضها الآخر. مفلتا - بحريته - من الشيوعية كمصير للتطور الرأسمالي التلقائي. الى الاشتراكية. كمستقبل يختاره ويحققه عن طريق تحرير الانسان من عبودية الرأسمالية. وما كان للطبيعة. أو لأدوات الانتاج. أن تفعل هذا أو ذاك لو لم يكن هو قد « أراد » و « فعل ».

على ضوء هذا. وليس على ضوء الجدلية المادية. يمكن فهم ما قاله مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية » من أن « الحيوان يلائم بين نفسه وبين الطبيعة سلبيا عن طريق انتفاعه بما تقدمه الطبيعة ذاتها. وبالعكس يلائم الانسان بينه وبين الطبيعة إيجابيا بتغييره الطبيعة تغييرا هادفا الى خلق ظروف الحياة التي لا يجدها معدة له. والتي تأخذ شكل تغيير العالم الخارجي ». ليس لهذا الكلام الصحيح أساس من نظرية داروين في انتقاء الطبيعة ما يلائمها من أنواع. ولا في اكتشاف بافلوف اللغة كشرط للأفعال المنعكسة للانسان كما يحاول أن يقول مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية ». فان بافلوف - المادي - لم يجد في اللغة الا شرطا للأفعال المنعكسة في المستقبل. ان تحقق وقع الفعل حتما. كما يسيل لعاب الكلب الذي ارتبطت أفعاله بالغذاء والرنين معا. فلما أن غاب الغذاء سال لعابه للرنين وحده. لا ارادة له في أي من الحالتين.. ومع هذا فانها محاولة للافلات من أزمة

الحرية في الجدلية المادية: من القول الأول - قول ماركس وانجلز وبليخانوف... الخ - ان الانسان ما كان ليتطور لو لم تكن له تلك اليدان المكونتان تكوينا رائعا. والذي يرجع تكوينهما الى «خصائص معينة للوسط الجغرافي الذي نوع التركيب الفسيولوجي للانسان تنويعا ملائما للظروف المحيطة به». الى القول قبل الأخير -قول مؤلفي «اسس الماركسية - اللينينية» اذ أن القول الأخير لم يقل بعد. ان: «التقدم الكبير في ملاءمة الانسان لظروفه التي تأخذ شكل تغيير العالم الخارجي لم تكن ممكنة الا خلال التقدم الكبير لقدرة الانسان الذهنية في تقدير ناتج سلوكه وعمله».

ان التقدير والحكم مقدمة لاختيار العمل الأفضل.

وما يقال عن علاقة الحرية بقوانين الطبيعة المادية، يقال عن علاقتها بقوانين الفكر المجرد؛ اذ أن للفكر المجرد - كما عرفنا - قوانينه النوعية المعروفة باسم قواعد المنطق. وهي قواعد حتمية يستعملها الانسان ويستخدمها في أن يفكر تفكيرا سليما ويقول قولا صحيحا. وهو حر في اختيار محتواها والموضوع الفكري الذي يبحثه على هديها. ولكنه لىس حرا في أن يتجاهلها أو أن يخلق قوانين غيرها. وقولنا انه ليس حرا في هذا يعني أن عدم انضباط الفكر والقول على مقتضى قواعد المنطق ليس الا تحديا فاشلا لها. فلا حرية في المغالطة أو السفسطة أو الهذيان.

١١

ويقول «جدل الانسان»، ان الانسان - دون الكائنات جميعا - وحدة من المادة والذكاء ويخضع في هذا لقانون خاص به هو قانون الجدل؛ أي ادراك المشكلات (بالمعرفة العلمية للتناقض بين ظروفه وحاجته) وحلها (بالتفكير المنطقي على أساس القوانين العلمية لتحول الطبيعة وتطور الانسان) وتنفيذ الحل (بمقدرته -

وحده - على العمل وتغيير السير التلقائي للظروف). وقد تختلف المشكلات وتتعدد. وتختلف الحلول وتتغاير من انسان الى انسان. ومن مكان الى مكان. ومن زمن الى زمان. ومن مشكلة الى أخرى. ويأخذ العمل أنماطا لا حصر لها. منها السلبي والايجابي. والنظري واليدوي. والزراعي والصناعي. وأمام كل هذا يختار الانسان المشكلة التي أدركها قبل غيرها. ويضع الحلول للمشكلات التي يعاني منها أشد معاناة. أو يقوم بالعمل الذي يستطيعه. ولكنه لا يكف - ولا يستطيع أن يكف - عن أن تكون له مشكلاته وأن يبتكر لها الحلول. وأن يعمل حلا لها. ولو كان عمله مجرد الكف عن الحركة صبرا على المتاعب حتى يأتي الوقت الذي يختاره ليتخلص من متاعبه. لا خيار للانسان في هذا لأنه انسان. ولا حرية في هذا لأن محاولة الهروب من المشكلات وحلها ليست سوى « تحديا فاشلا » لقانون الجدل الذي يحكم بني الانسان. سواء أرادوا أم لم يريدوا. ان التوقف عن الجدل ليس حرية ولكن موت.

١٢

واذا كان الانسان ليس حرا في مواجهة حتمية القوانين الكلية التي تحكمه وتحكم كل شيء معه. وليس حرا في مواجهة حتمية قوانين الطبيعة المادية. وليس حرا في مواجهة حتمية قواعد المنطق. وليس حرا في مواجهة قوانينه النوعية ومنها قانون الجدل. فان الحرية تنحصر في جدل الانسان ذاته. وبهذا يقدم لنا « جدل الانسان » أدق ما نعرف من تعريفات الحرية. ان الحرية هي المقدرة على التطور. هي دراك المشكلة وحلها، وتنفيذ الحل بالعمل. وبذلك نكون قد وصلنا لى ذلك المقياس الذي نبحث عنه لمعرفة ما يتفق مع الحرية وما يعتبر استبدادا. اذ أن انحصار الحرية في الحركة الجدلية مع معرفتنا أن لانسان هو الجدلي الوحيد يمكننا من الحكم على كل تلك النظريات المادية أو المثالية التي تجرد الانسان من مقدرته الجدلية وتخضع تطوره

لجبرية الطبيعة أو التاريخ أو الروح أو الفكر. أي تخضعه لقوة خارجية. انها كلها دعوات ونظريات منافية للحرية ورجعية؛ لأنها تلغي حرية الانسان. ثم تتوقع حل المشكلات من غير الانسان وهو جهاز الجدل الوحيد. وتسمح بذلك للماضي أن يمتد في المستقبل حاملا ذات المشكلات بدون حل.

ان انحصار الحرية في الحركة الجدلية يحدد مجالاتها واتساقها في الزمان تبعا لترتب الحركة الجدلية ذاتها. ويقدم لنا أنواعا من الحريات غير مختلطة بل محددة كل منها بالأخرى تحديدا مصدره قانون الجدل نفسه.

فمثلا. اذا قلنا ان الحرية للانسان وحده، وان الانسان جهاز الجدل، أصبحت للانسان حريات أساسية متصلة بوجوده، لأن الانسان الجدلي يجب أن يوجد أولا، وأن يحفظ له هذا الوجود حتى يستطيع أن يتطور. وعلى هذا يكون كل ما يعدم وجود الانسان أو يضعفه أو يعطله اهدارا لحرية الانسان؛ فالقتل والاعتداء على الجسم والمرض الجسدي أو العقلي والجوع اهدار صريح واجرامي لحرية الانسان في الوجود. ولما كان وجود الانسان شرط الجدل فان حرية الوجود شرط التطور، أي لها أولوية التحقق على أية حريات أخرى.

واذ يوجد الانسان، يوجد التطور. وقد قلنا ان التطور حركة جدلية تبدأ بالمشكلة ثم حلها ثم تنفيذ الحل بالعمل. ومن هنا تكون للانسان حرية أخرى هي حريته في الجدل، وتتضمن حرية المعرفة، أي ادراك المشكلات، وحرية الرأي أي تصميم الحل، وحرية العمل أي تنفيذ الحل.

وهذا الترتيب يحدد مدى الحريات نفسها. فكما أن الوجود شرط الجدل فان حرية الوجود شرط حرية الجدل. فحرية الوجود سابقة على حرية الجدل وتحدها، وحرية الجدل قائمة على حرية الوجود وتكملها، ولكن لا تنفيها. وحرية الجدل ذاتها منضبطة في ترتيبها بقانون الجدل، فحرية المعرفة شرط لحرية الرأي وتحدها، وحرية

الرأي مكملة لحرية المعرفة ولا تلغيها. كما أن حرية الرأي شرط لحرية العمل وتحده وحرية العمل مكملة لحرية الرأي ولا تلغيه.

كل هذا حتمي: لأن قانون الجدل حتمي: لأن العالم بما فيه الانسان منضبط على قوانين حتمية: لأن حرية الانسان في هذه الحتمية ولا حرية فيما يخالف ما تقضي به القوانين العلمية. لهذا كان حتماً أن نحدد الحريات على ما بيناه منضبطة في ترتيبها على الحركة الجدلية هذا الترتيب هو ما يمكن أن نسميه قانون الحرية. وسنرى كيف يمكن أن نفهم على أساسه الحريات في «نظام». أو نظام الحريات أو ما يسمى «الديموقراطية».

١٣

تكلمنا حتى الآن عن «الانسان» الواحد. غير أن هذا الانسان الفرد غير موجود بمفرده في الواقع. ولكن الموجود أفراد ينتمون الى نوع الانسان. انهم محمد أو أحمد أو صلاح أو عائدة أو سعاد. وكلهم انسان. فالانسان لم يوجد قط في غير مجتمع. لقد خلق الانسان من ذكر وأنثى وهما كافيان لتكوين مجتمع صغير لن يلبث أن يزيد أفراده عددا. اذن فالانسان عضو في مجتمع. وابتداء من هذه الحقيقة نصبح في قلب المشكلة الحقيقية للحرية أي حرية الانسان في المجتمع.

لقد عرفنا كيف يتطور الانسان وعرفنا أن حريته هي تطوره. فاذ اجتمع شخصان فان كلا منهما يتطور عن طريق العمل تنفيذا للحل الجدلي لمشكلاته الخاصة كما يدركها هو وكما يتصور حلها وطبقا للامكانيات التي يحصل عليها. وتتم الحركة الجدلية أو التطور الفردي بقدر ما تكون معرفته المشكلة وامكانيات الظروف معرفة صحيحة، وتصوره الحل صحيحا، واستعماله امكانياته صحيح. هذه هي الحركة الجدلية كما عرفناها. غير أن حاجات الانسان متعددة، لأنه كائن مركب وليس بسيطا. وكل حركة وأي تصرف يقوم به الانسان

في حياته اشباع لحاجة قائمة. وعندما يجتمع اثنان تبدأ عملية « الجدل الاجتماعي ». ونعني بها الاشتراك في حل المشكلات المشتركة. والاشتراك يكون بتبادل الجدل. أي بتبادل المعرفة فيعرف كل واحد من الاثنين كيف نشأت المشكلة المشتركة لديهما، وتبادل الفكر أي معرفة كل واحد وجهة نظر الآخر في حل المشكلة، وتبادل العمل أي مساهمة كل منهما في اشباع حاجتهما المشتركة وبهذا يتطوران - أي يتطور المجتمع - عن طريق المعرفة المشتركة أو العلم، والرأي المشترك أو العقيدة، والعمل.

تلك أبسط صور التطور عندما يكون المجتمع مكونا من فردين. والاضافة الى الاثنين تمد أبعاد المجتمع على مستويات ثلاثة: امتداد أفقي حيث ينتشر الناس من الفرد الى الجماعة وحيث يحمل كل فرد حاجته معه، وتتعدد المشكلات والحلول في حركة جدلية تتجه من الجزء الى الكل. وامتداد رأسي يبدأ من الحاجة الخاصة بكل فرد الى الحاجة العامة التي يشترك فيها الجميع، وتتسع المشكلات والحلول في حركة جدلية تتجه من الخاص الى العام. وامتداد الى المستقبل حيث يسير التطور في حركة جدلية تتجه من الحاجة الى الغنى. في حدود هذه الأبعاد تتطور اية وحدة اجتماعية خلال حركة جدلية جماعية متجهة الى التحقق الشامل لكل حاجات الأفراد. وكأية حركة جدلية تقتضي لقيامها الوجود ثم الجدل. أي وجود المجتمع نفسه. ثم تبادل المعرفة، فتبادل الرأي، فتبادل الجهود. ولا بد أن يتم هذا ليتطور المجتمع وتتحقق حرية الانسان فيه: لأن قانون الجدل قانون حتمي. ومن هذه الحتمية يستمد الفرد في المجتمع حريات جديدة هي:

حرية وجود المجتمع الذي ينتمي اليه. وحرية التطور فيه. وترتيبه على هدي قانون الجدل نجعل من حرية وجود المجتمع شرط للتطور الجماعي وحرية التطور الجماعي مكملة لوجوده ولا تلغيه. وحرية التطور الجماعي ذاتها تتبع حركة الجدل. فالمعرفة المشتركة أو

العلم شرط لحرية الرأي المشترك أو العقيدة، وحرية العقيدة شرط لحرية العمل في المجتمع.

ولما كان الجدل الاجتماعي يشمل الجدل الفردي فانه يتضمنه ولا يلغيه، ولكن يحدده. ومن هنا يتحدد مدى حريات الانسان التي استمدها من كونه انسانا بحرياته التي استمدها من كونه انسانا في مجتمع. أي تتحدد الحريات الفردية بالحريات الاجتماعية. فحرية وجود الفرد تنتهي عند حرية وجود المجتمع. ويموت الانسان اذا كان في موته حفاظ لوحدة المجتمع ووجوده. وحرية المعرفة الفردية تنتهي عند حرية التعلم الجماعي؛ فاحتكار المعرفة ليس حرية ولكنه عدوان على حرية التعلم. وتنتهي حرية التعلم عند حرية الرأي. ففرض رأي واحد على الجميع ليس حرية ولكن اهدار لحرية الرأي. وحرية العمل تنتهي عند الحريات المدنية والسياسية؛ فكل انسان حر في أن يفعل ما يشاء دون أن يمس حقوق غيره. كلمة الحقوق هذه تدفعنا الى أن نسمي الحريات باسمها الحقيقي. اذ لا توجد داخل المجتمع ما تسمى حريات فردية وهو التعبير السلبي الذي يعني عدم منع الفرد من عمل شيء؛ اذ انها في المجتمع تصبح حقوقا أي امكانيات فردية ومجالات للتصرف محدودة بمجالات أخرى على أبعاد المجتمع الثلاثة. محدودة أولا بحق المجتمع في سلامة وجوده وقدرته على التطور أي تحرره من القيود التي تفرض عليه ككل أو تمزق امكانياته. ثم محدودة داخل كل مجتمع بحقوق الآخرين على المستوى الأفقي، ومحدودة بالحقوق الاجتماعية على المستوى الرأسي. ومحدودة باتجاه التطور في الممارسة الفعلية. وبذلك تسترد الحريات مضمونها الايجابي أي تصبح الحريات في المجتمع التزاما على المجتمع يجب تحقيقه في الواقع، والحريات الفردية التزاما على الأفراد أن يحترموه.

ومن هنا يتبين لنا أن كل تلك الحقوق أو الحريات الايجابية متكاملة ولازمة لتطور الانسان كما هي لازمة لتطور المجتمع، وهي لا تجتمع - بحكم قانون الجدل الحتمي - الا محدودة في مداها طبقا

لترتيب الحركة الجدلية نفسها. أي طبقا لذات قانون الجدل الذي هو مصدرها. اذ هي ضرورة له.

وهكذا يرسم «جدل الانسان» حدودا واضحة لحقوق الانسان وللديموقراطية.

فما الديموقراطية؟

١٤

ان القول الدارج بأن «الديموقراطية» حكم الشعب بالشعب لمصلحة الشعب. قول خاطىء ومضلل ومتناقض، الجرس اللفظي كل ما فيه من اغراء.

فحكم الشعب يعني أن يكون الشعب محكوما. أي أن تكون له حكومة. وهذا ليس جديدا على الشعوب حرة كانت أو مستعبدة. وليس مقصورا على الديموقراطية.. ان الحكومات الدكتاتورية أكثر الحكومات تعبيرا عن ذاتها. وارهاقا للشعوب اثباتا لوجودها. ومنذ أن انقرض وهم الانسان الذي لا مجتمع له من أمثال «حي بن يقظان». لم يعد من الممكن توهم وجود شعب بدون ذلك الجهاز الذي يقوم على شؤونه قسرا أو اختيارا. والذي سمي أخيرا «حكومة» وبه أصبح حكم الشعب غير ذي دلالة خاصة ديموقراطية أو غير ديموقراطية.

والحكم بالشعب لا يعني أن الشعب حاكم على أية صورة ولو بالمشاركة غير المباشرة. وقد يعني اتخاذ الشعب أداة للحكم به. وليس في هذا دلالة ديموقراطية على أي وجه كان فهمنا الديموقراطية. فاتخاذ الشعب أداة للوصول الى الحكم أو للحكم لا تعني حتما أنها أداة واعية مريدة تحقق لها بهذا ما أرادت أن يكون. بل لعل العكس أن يكون متفق مع السلبية الخاملة التي تعبر عنها كلمة أداة: يحكم بها من

يستطيع أن يفرض ارادته فيحكم. وفي التطبيق، قدم لنا المستبدون في الأرض وفي التاريخ. نماذج ذكية ذكاء مستبدا من الحكم بالشعب دون أن يزيد الشعب عن كونه مطية مغلوبة على أمرها، تزين وتطهم ثم تساق في طرق مرسومة لها لا تحيد عنها خشية السياط. في يد الذي يتقدم بها ... ولكن عليها.

والحكم لمصلحة الشعب يخلق أو يختلق مبررات الديموقراطية أو الدكتاتورية طبقا لما يدور في وهم الحاكمين أو القادرين على الحكم من أنه مصلحة الشعب. مخلصين في هذا أو مخادعين، ويترك مجالا مخيفاً للسيطرة على الشعب بحجة تحقيق مصلحته. ويعني أيضا أن الديموقراطية ذاتها لا تمثل مصلحة للشعب، وأنهالا تطلب لذاتها ولكن توسلا بها الى مصلحة أخرى، فان تحققت تلك المصلحة عن غير طريق الديموقراطية. فقدت الديموقراطية قيمتها المستعارة من غيرها، وهو قول ينطوي على نية مبيتة لاهدار الديموقراطية.

« ان الشعوب لا تعرف مصلحتها ». تلك حجة المستبدين في أركان الأرض جميعا. واذا كان أي حاكم يستطيع أن يدعي أنه يحكم الشعب، بالشعب، لمصلحة الشعب، فلأن هذا القول فارغ من أي مضمون تتميز به الديموقراطية عن غيرها من أساليب الحكم، فهذا كما يكون شعارا للديموقراطية يكون شعارا للدكتاتورية سواء بسواء، لا يتضمن تمييزا بين هذي وتلك.

واننا لنعرف كيف أصبح هذا الشعار دارجا على الألسن وفي الكتابات. انه يمثل فلسفة في الحرية وفي الديموقراطية سادت في الفكر والتطبيق قرونا من الزمان. ان الديموقراطية التي هي « حكم الشعب بالشعب لمصلحة الشعب » تمثل الشعار الرأسمالي للديمُوقراطية. وأهم ما يميزه ويجعله معبرا عن هذا النظام أنه تركيب لفظي ينطوي في ذاته. على احتمالات استغلاله واهداره، وتلك مميزات الأفكار التي قام عليها النظام الرأسمالي. والواقع أن الأساس الفردي لفلسفة النظام الرأسمالي يحول دون أن يقدم هذا النظام مفهوما حقيقيا للديمقراطية.

فنحن نعرف أن الأساس الفكري للنظام الرأسمالي هو أن للفرد الحق المطلق، الطبيعي، في تحقيق مصالحه الخاصة بطرقه الخاصة، وأن مصلحة المجموع ستتحقق حتما، وطبيعيا، وتلقائيا، دون تدخل أو توجيه، من خلال تحقيق كل فرد مصلحته الخاصة. فالأنانية بمعانيها: القانوني، والاجتماعي، والأخلاقي، هي أساس الحياة الرأسمالية. هذا في حين أن أبسط مظاهر الديموقراطية في الشكل أن تكون تنظيما جماعيا يلتزم فيه الفرد برأي المجموع. فاذا أخذنا في الاعتبار أن الآراء تعبيّر عن مصالح، مادية أو غير مادية، فان الديموقراطية تنطوي على سيادة مصلحة المجموع على مصلحة الفرد، أي أنها قائمة على أساس فكري جماعي. ولا شك في أن التناقض هنا واضح بين الأساس الفردي للرأسمالية والأساس الجماعي للديموقراطية. فالحرية الفردية المقدسة التي انطلق منها النظام الرأسمالي توهم الفرد بأن له حقا حتى في الافلات من المجتمع الذي ينتمي اليه وتحديه، لذلك تعرف الرأسمالية أنواعا غريبة من «الحرية»: كحرية الرجعية، والسلبية، واللامبالاة، والتخريب، والاستغلال، وتعرف أيضا حرية الموت والجوع والعري والتشرد والانتحار، فكلها تمثل الاختيار الارادي للفرد الذي لا ينبغي أن يرد عنه حتى يظل حرا. فليكن ما تريد الرأسمالية. ولكن أين كل هذا من الديموقراطية؟ الديموقراطية لا تعرف سوى الشعوب التي يجب أن تنظم ادارة مصالحها المشتركة على وجه يحقق مصلحة الأغلبية. ان كلمة الأغلبية هذه التي تكمن وراء أي مفهوم ديموقراطي هي التي تقلق الاستقرار المنطقي في الرأسمالية، لأنها تتضمن انتقاصا من حرية العمل «للأقلية» حتما، وفلسفة الحرية الفردية في الرأسمالية لا تطيق هذا الانتقاص.

وقد قدمت لنا الرأسمالية في تاريخها الطويل، ومحاولاتها حل هذا التناقض، كل ما يخطر على البال من أساليب الحكم والتمثيل والانتخاب، وعرفنا أشكالا شتى من التنظيم الديموقراطي تزخر بها الدساتير وتجري فيها اختبارات الطلبة في كليات الحقوق. ثم توهمت

أنها قد حلت ذلك التناقض بالشكل الديموقراطي؛ بأن يكون الانتخاب العام المتروك للتقدير الفردي أسلوب الحياة السياسية، أسلوب الديموقراطية:

بشرط، ألا يؤدي هذا الاسلوب الى الحد من جموح المصالح الفردية أو مصالح الاقلية.

وكان لا بد، لكي تعبر آراء الاغلبية عن مصالح الاقلية، من أن تزيف المصالح أو تزيف الآراء، أو تزيف الحياة كلها. وقد فعلت الرأسمالية كل هذا عن طريق الاكراه. عن طريق استعمال المقدرة الاقتصادية والتحكم في الأرزاق واكراه الكادحين من أغلبية الشعب على أن يكون خيارهم بين الجوع أو التصويت في اتجاه غايات المتسلطين على أرزاقهم. عن طريق أن يكون الناخبون أغلبية الشعب، وأن يكون التمثيل مقصورا على السادة القادرين على الانفاق على المعارك الانتخابية. وهكذا كانت الأشكال الديموقراطية في الرأسمالية فارغة من أي مضمون ديموقراطي. كانت « حكم الشعب بالشعب لمصلحة الشعب »... كما يقدرها سادة الشعب.

كان فراغ الشكل الديموقراطي في النظام الرأسمالي من مضمون ديموقراطي هو الذي أبقى للديموقراطية سمة المشكلة التي لا تزال في حاجة الى حل. لقد حلت الانسانية ملايين المشكلات بدون تضحية. واختبرت ثم اختارت ثم أكدت ملايين الأفكار في سلام. وبلورت ملايين المفاهيم وأحالتها الى بدهيات دون أن تسفك نقطة دم واحدة. ومع ذلك فان المشكلة التي بذلت البشرية من أجلها أغلى التضحيات، ودفعت ثمنها أجيالا كاملة عبر التاريخ لا تزال قائمة لم تحل.

لقد عاشت الانسانية قرونا تخدرها الخدعة الرأسمالية، فلما أن تكفلت الممارسة بالكشف عن الفراغ الديموقراطي في الرأسمالية، جذب الفراغ اليه عشرات من النظريات والآراء.

١٥

أهم تلك الآراء أو النظريات، الديموقراطية في الماركسية.. وقد كانت نقطة انطلاق تفكير ماركس في تحليل النظام الرأسمالي والانتهاء به الى مصيره المحتوم، قبول النظام الرأسمالي كما هو بكل قوانينه وقواعده وقيمه؛ فهو منحدر حتما عن طريق ذات القوانين والقواعد والقيم الى حيث تدفنه الطبقة العاملة بقيادة الحزب الشيوعي. والى أن يدفن، فان دور الطبقة العاملة وطليعتها (الحزب الشيوعي) أن تدفع بهذا النظام ليقطع أجله في أقل وقت ممكن. أما المناقشة حول الشكل الديموقراطي قبل تحقق الشيوعية، أو محاولة تحقيق مضمون ديمقراطي في عالم البورجوازية فهو وهم وتضليل لان « علاقات الانتاج » في النظام الرأسمالي لا يمكن أن تسمح بديمقراطية غير هذه التي يعرفها البورجوازيون.

والجدلية المادية - مذهب ماركس - تعتبر كل الأفكار والنظم السياسية والقانونية انعكاسا متفقا للواقع المادي، فاعتبر ماركس أن كل الحريات - بما فيها حرية الانتخاب - السائدة في النظام الرأسمالي من ابتكار الفكر الرأسمالي الخبيث لتأكيد مصالحه وأن مصيرها الى الزوال بمجرد سحق البورجوازية. والدولة نفسها في المجتمعات الرأسمالية ليست الا خادما للرأسماليين يجب القضاء عليها معهم. قال لينين فيما كتبه عن « الدولة »: ان فكرة ماركس هي أن الطبقة العاملة يجب أن تحطم وتدمر جهاز الدولة القائم تماما، وألا تكتفي بالاستيلاء عليه ». والبديل عن كل هذا، البديل عن حرية الانتخابات العامة.. أن ينظم العمال أنفسهم في « طبقة » تكافح أعداءها، وتدمر النظام السياسي، وتستولي على الحكم. قال ماركس في « البيان الشيوعي »: « لا شك في أن غاية الشيوعية الغاء.. الحرية البورجوازية ».

وبعد ؟

لقد حكم ماركس على الديموقراطية « البورجوازية ». أي على الشكل الديموقراطي بأن يقبر مع الرأسمالية. فليكن. ولكن ماذا ترك للمضطهدين بعد أن أصبحوا سادة « قوى الانتاج »؟ كيف يكون التنظيم الديموقراطي:

١ - داخل الحزب الشيوعي.

٢ - داخل الطبقة العاملة.

٣ - داخل المجتمع الشيوعي.

عبثا نحاول أن نجد في كتابات ماركس أو انجلز مفهوما محددا للديموقراطية يميزه على أي وجه عن الفراغ الرأسمالي. ولكن نجد بديلا عنها « دكتاتورية البروليتاريا ». و « دكتاتورية البروليتاريا » تفترض اللجوء الى عنف صارم لا هوادة فيه. سريع حازم. « وجوهرها الرئيسي يكمن في روح التنظيم والنظام والطاعة » كما قال لينين.

اذن فالشكل التنظيمي الذي جاء به ماركس ليملأ الفراغ الديموقراطي في الرأسمالية بعد انهيارها. هو « دكتاتورية البروليتاريا ». أي دكتاتورية الطبقة العاملة. على من؟ على من ليسوا من الطبقة العاملة. عندئذ لا يكون هذا الشكل منطويا على أدنى مفاهيم الديموقراطية الا في مجتمع أغلبيته من الطبقة العاملة. ولكن. حيث لا تمثل « الطبقة العاملة » الا جزءا من الشعب دون الأغلبية لا يمكن أن يقال ان « دكتاتوريتها » تنطوي ولا حتى على أمل ديموقراطي.

فلم تكن الدكتاتورية قط طريقا الى الديموقراطية.

ومن ناحية أخرى. لا تمارس « الطبقة العاملة » في الماركسية سلطاتها بنفسها. والواقع أن هذا مستحيل: اذ أن « الطبقة العاملة » ليست شخصا طبيعيا حتى يمكن أن يمارس سلطاته. وفي الماركسية تناط الممارسة الفعلية لدكتاتورية البروليتاريا بالحزب الشيوعي قائدها

وطليعتها، الذي يمثل « التنظيم والنظام والطاعة ». ومن خلال « التنظيم والنظام والطاعة » يعهد الحزب الشيوعي بسلطاته الى لجنته المركزية التي ينوب عنها في الممارسة سكرتيرها الأول. وهكذا يتطور الأمر وتنزلق « دكتاتورية البروليتاريا » المنسوبة الى الطبقة العاملة، على مستويات « التنظيم والنظام والطاعة » من الطبقة العاملة الى الحزب الى لجنته المركزية لتستقر أخيرا في يد فرد.

وان ستالين على ذلك لشهد.

يقال عادة ان ديكتاتورية البروليتاريا موجهة ضد أعداء الطبقة العاملة « وطالما أن البروليتاريا بحاجة الى دولة فان الدولة لن تكون من أجل الحرية بل لتحطيم أعدائها » كما قال انجلز. فهي اذن « السلطة التي تعتمد على القوة اعتمادا مباشرا ». « بغية سحق مقاومة المستثمرين الرأسماليين والمالكين العقارات وأذنابهم » كما قال لينين في مقاله « تحية الى عمال المجر ». ويتركون للاستنتاج المنطقي أن يظن الديموقراطية داخل الطبقة العاملة أو داخل الحزب الذي يمثلها. وحتى لو افترضنا افتراضا أن ثمة في الواقع ما يسمح بهذا الظن فهي ديموقراطية شكلية أيضا. فعندما تكون الديموقراطية دائرة مغلقة فان الخوف من الخروج أو الاخراج من هذه الدائرة يحيل الداخلين فيها عبيدا كالخارجين عنها. ان المستبدين هم أكثر الناس خوفا؛ اذ أن أشد ما يرعب أعضاء الأقلية الديكتاتورية هو أن ينتقلوا الى صفوف المضطهدين. وليس هذا الرعب نفسه الا نوعا بشعا من الاضطهاد. وكلاهما يشل ارادة الانسان، ويجرد الحياة من أي مفهوم ديموقراطي.

والا فما الذي أسكت خروتشوف عن ستالين حتى المؤتمر العشرين.

١٦

انها رؤوس الرفاق الطائرة.

غير أن الأمر قد تغير فيما يبدو، وبلغ تراجع الماركسيين

السوفييت عن فكرة ديكتاتورية البروليتاريا حد اسقاطها. ففي البدء قال ماركس في «نقد منهج جوتا»: «بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي تقوم مرحلة ثورية للتحول من الواحد الى الآخر. تصاحب هذا أيضا فترة تحول سياسي لا يمكن أن تكون الدولة خلالها الا الديكتاتورية الثورية للبروليتاريا». وقال انجلز فيما كتبه «ضد دهرنج»: «تستولي الطبقة العاملة على سلطة الدولة وتحول أدوات الانتاج منذ اللحظة الأولى الى ملكية الدولة ولكن بهذا تضع نهايتها كطبقة عاملة.. ان العمل الوحيد الذي تقوم به الدولة كممثل حقيقي للمجتمع ككل، وهو الاستيلاء على أدوات الانتاج باسم المجتمع، تفقد به في الوقت ذاته آخر عمل خاص بها كدولة». وقال لينين فيما كتبه بعنوان «مهام البروليتاريا في ثورتنا»: «ان الديموقراطية شكل من أشكال الدولة بينما نحن الماركسيين ضد كل، وأي نوع من أنواع الدولة».

على هذا الوجه كان مؤسسو الماركسية يعرفون ديكتاتورية البروليتاريا كدولة ثورية رادعة مهمتها أن تحول المجتمع الرأسمالي الى المجتمع الشيوعي، ثم تنتهي وتزول بمجرد القضاء على الاستغلال الطبقي والاستيلاء على أدوات الانتاج. وهي وجهة نظر متفقة تماما مع منطق الجدلية المادية حيث يتحول المجتمع الرأسمالي «طفرة» الى مجتمع مختلف نوعيا هو المجتمع الشيوعي. ولم يعرف ماركس الاشتراكية التي أصبحت كلمة دارجة في كتابات الماركسيين، وانما عرفها لينين فقال انها «المرحلة الدنيا من الشيوعية». المهم أنه طبقا للماركسية تقوم دولة ديكتاتورية البروليتاريا لسحق البورجوازية وتظل قائمة حتى تصفي جميع الطبقات المستغلة. عندئذ تزول دولة الديكتاتورية البروليتارية: دولة وحزبا وطبقة كما قال انجلز. لذلك لا يكون مفهوما طبقا لقواعد الماركسية أن تظل الدولة قائمة دون أن تكون دولة ديكتاتورية البروليتاريا.

الا أن مؤلفي «أسس الماركسية - اللينينية» يقولون غير هذا.

مع ملاحظة أنهم يستعملون كلمة «الاشتراكية» بدلا من كلمة «الشيوعية»، قالوا: «لقد بدأت النظرية الماركسية اللينينية دائمًا من حقيقة هي أن ديكتاتورية البروليتاريا أداة تحول تاريخي ولازمة فقط خلال فترة التحول من الرأسمالية الى الاشتراكية. أما عن التغييرات التي تتبع انتصار الاشتراكية، وما تكون عليه طبيعة وظيفة الدولة الاشتراكية عندئذٍ، فإن هذه الاسئلة الهامة لم يكن من الممكن الاجابة عنها الا فيما بعد على أساس حصيلة التجربة التاريخية. وهذا ما أنجزه برنامج الحزب الشيوعي السوفييتي الذي أقره المؤتمر الثاني والعشرون، أي برنامج الحزب الذي تم بناء الاشتراكية تحت قيادته لأول مرة. فعلى أساس تجربته التاريخية الغنية قدم الحزب الشيوعي السوفييتي اضافة أساسية وهامة للنظرية الماركسية اللينينية، هي أن ديكتاتورية البروليتاريا تصبح غير لازمة قبل الوقت الذي تزول فيه الدولة.. (قال): « ... ان الدولة التي قامت كدولة ديكتاتورية البروليتاريا قد أصبحت في المرحلة المعاصرة الجديدة دولة كل الشعب، أي جهازا يعبر عن مصالح وارادة الشعب ككل».

ويثير هذا التراجع الماركسيين الصينيين فيوجهون الى اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفييتي سؤالا صريحا (خطاب ٢٩ فبراير ١٩٦٤) هو. «هل يجب على الدولة الاشتراكية أن تحتفظ وتدعم ديكتاتورية البروليتاريا أو يجب عليها أن تستعمل ذلك الذي يقال له دولة كل الشعب. وذلك الذي يقال له حزب كل الشعب لتمهيد الطريق لعودة الرأسمالية؟». ويقول الصينيون في رسالتهم تلك ان الاجابة لا تحتمل اللبس. وهي كذلك. فطبقا للنظرية الماركسية لا بد أن تظل ديكتاتورية البروليتاريا قائمة الى أن تتحقق الشيوعية. وهي لا تزول الا بزوال الدولة

ذلك هو منطق النظرية.

أما ما يقوله السوفييت فهو منطق «المرحلة المعاصرة الجديدة».

منطق « خبرة الاتحاد السوفييتي والديموقراطيات الشعبية وكذلك خبرة الطبقة العاملة » التي أثبتت كما يقول مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية »:

- « لكي يعبر الشعب العامل عن ارادته في السلام ومعارضة التحضير للحرب، يجب أن يكون له حق التظاهر والتجمع والاجتماع والنشر.. الخ. ولكي يستطيع أن يؤثر في الحكومة يجب أن يكون له ممثلوه في البرلمان. ولكي يحمي استقلاله الوطني وسيادته حماية فعالة يحتاج الى قدر من الديموقراطية حتى تستطيع الجماهير أن تعلن ارادتها وأن تصر على مطالبها ».

و - « ان الحصول على أغلبية برلمانية صلبة معتمدة على الحركة الجماهيرية الثورية للطبقة العاملة وحلفائها ممكن أن يخلق الظروف لاحداث تحولات اشتراكية جذرية ».

و - « ان الجهاز التقليدي للديموقراطية البورجوازية (البرلمانية) ممكن أن يتحول الى أداة حقيقية لارادة الشعب ».

وأكثر من هذا وأهم:

« يقول المراجعون ان النظام البرلماني يفترض وجود نظام تعدد الأحزاب ووجود معارضة وان ديكتاتورية البروليتاريا تستبعد هذا تماما.. لقد أثبتت خبرة الديمقراطيات الشعبية فعلا أنه من الممكن الاحتفاظ بنظام تعدد الأحزاب خلال فترة البناء الاشتراكي ».

كل هذا حسن. لولا أنهم قالوا أخيرا:

« من المفهوم.. أن الديموقراطية الاشتراكية ليست ديموقراطية بدون اتجاه بل ديموقراطية موجهة ». من الذي يوجهها؟. « يوجهها الحزب والدولة ». الى أين؟ « الى مزيد من التطور الى الاشتراكية وبناء الشيوعية ».

حزب من؟ الحزب الشيوعي.

دولة من؟ ديكتاتورية البروليتاريا.

وهكذا يتخبط الماركسيون بين نظرية عاجزة وتجربة بدون نظرية. وليس أكثر من «النظرية الديكتاتورية» خطرا على الحرية والديموقراطية الا «الديكتاتورية بدون نظرية».

أقسى، وأصدق، تعبير عن محنة الديموقراطية أن كل نظام في الأرض يدعيها ويستطيع أن يخلق لها تفسيرا يبرر ما يدعي. ولما أن تتعدد المفاهيم للتعبير الواحد يفتح باب التضليل على مصراعيه.

فما العمل؟

١٧

هل تبقى المشكلة قائمة بلا حل؟.

أبدا. ان المشكلات لا بد أن تحل. قد يكون الحل ناقصا، ولكن هذا لا يعني سوى ضرورة بذل مزيد من الجهود الجادة لايجاد الحل الكامل. واذا كانت الرأسمالية والماركسية قد فشلتا في ارساء الديموقراطية على أسس سليمة نظريا وتطبيقيا، فان لنا في هذا فرصة ابداع الحلول التي تتناسب مع مشكلة الديموقراطية كما يطرحها مجتمعنا العربي. لقد قضينا أربعة عشر قرنا في ظل الحضارة الاسلامية نمجد حرية الانسان. فلم تكن الحرية يوما محل شك أو انكار، ومع هذا فليس لنا، في الوطن العربي، تقاليد ديموقراطية جامدة، نظريا أو تطبيقيا. أي لنا الحرية الكاملة في أن نبدأ حياتنا الديموقراطية من البداية، دون عبء من تراث الماضي ودون تعصب موروث.

والبداية - قبل التطبيق - هي النظرية.

وقد عرفنا من «جدل الانسان» كيف يتطور الانسان عن طريق الجدل الفردي وقلنا ان حرية الانسان هي تطوره، وانها منضبطة بقانون الجدل ذاته. وعرفنا كيف يتطور المجتمع عن طريق الجدل الاجتماعي. ونقول ان حرية الانسان في المجتمع هي تطوره فيه، وانها منضبطة بقانون الجدل أيضا. وبذلك تكون الديموقراطية هي

نظام الجدل الاجتماعي. هي أسلوب الشعب في ١ - ادراك مشكلاته ٢ - حل تلك المشكلات ٣ - تنفيذ الحل بالعمل. وقلنا ان الوجود شرط التطور، وان سلامة وجود المجتمع شرط للجدل الاجتماعي.

من هذه النقطة الأخيرة، يصبح الحديث عن الديموقراطية في مجتمع مستعمر أو ممزق حديث خرافة، فالاستفتاء على قبول الاستعمار أو رفضه. والاستفتاء على وحدة المجتمع الواحد أو تجزئته، تضليل باسم الديموقراطية وليس ديموقراطية.

فاذا انتقلنا الى داخل المجتمع الحر الواحد، كان حتما أن يقوم أي نظام ديموقراطي على أسس ثلاثة يحددها ويحدد علاقاتها معا قانون الجدل ذاته:

فاذا يبدأ التطور الاجتماعي بالمعرفة المشتركة للمشكلات المشتركة، تتوقف قيمة أي تنظيم للتطور على مدى صحة معرفة الجميع بمشكلات حياتهم. ولا تمكن معرفة المشكلات - المشتركة أو الفردية - الا عن طريق تعبير الناس عنها. لهذا يكون الأساس الأول للديموقراطية حرية التعبير والشكوى والعلم بمشكلات الناس دون قيد. وكلما استطاع كل انسان في المجتمع أن يعبر عن آلامه، وكلما كانت امكانيات تبادل المعرفة بالآلام أوسع وأشمل كان من الممكن ادراك المشكلات ادراكا صحيحا. ولهذا وجهان: وجه سلبي يتمثل في رفع أسباب الخوف عن الانسان، ووجه ايجابي يتمثل في أن تطرح جميع المشكلات وآراء الناس كما هي بدون تزييف أو تشويه، وأن يكون في مقدور أي انسان في المجتمع أن يقول ما يريد وأن يعلم ما يريد، دون خوف أو تضليل.

هذي أول حركة في الجدل الاجتماعي، والأساس الأول في الديموقراطية، قبل أن تصبح تنظيما للاستفتاء والانتخابات ومجالس تنعقد وتناقش وتنفض. وبدونها يصبح أي شكل ديموقراطي فارغا

من أي مضمون حقيقي. لهذا لا يمكن - مثلا - الحديث عن الديموقراطية في ظل النظام الرأسمالي حيث يعيش العاملون في خوف دائم على أرزاقهم اليومية. وحيث تنفق الملايين لاخفاء الحقائق وتضليل الناس. عن طريق احتكار الصحف ودور النشر والاعلام. والدعاية المنظمة لتزييف كل حقيقة. كما لا يمكن الحديث عن الديموقراطية في ظل «ديكتاتورية البروليتاريا»، حيث الجزاء الرادع لكل من يقول غير ما يراد له أن يقول. وحيث لا يعلم الناس الا ما يراد لهم أن يعلموا. عن طريق واحد يحدد القول والمعرفة هو الحزب الشيوعي. أو لجنته المركزية. أو سكرتيرها الأول. وفي غير هاتين. وحيثما خاف الناس من أن يقولوا ما يحسونه، وحيل بينهم وبين أن يعرفوا ما يعانيه الآخرون، يصبح ادراك المشكلات ادراكا صحيحا مستحيلا. ويصبح التطور منطلقا من مشكلات الناس كما يتصورها أفراد أو مجموعة منهم، ويصبح تنظيم الخائفين المضللين وحشرهم، ليسمعوا من غيرهم تشخيصا لمشكلاتهم وحلولا لها، تبريرا للاستبداد وليس من الديموقراطية في شيء.

واذ تطرح مشكلات كل الناس، كما يحسها الناسُ أنفسهم، ونعرف من خلالها أين التناقض بين ماضي المجتمع ومستقبله، أو بين ظروفه واحتياجاته، تتحدد المشكلات العامة (على المستوى الرأسي للمجتمع، أي التي يعاني منها الناس جميعا) والمشكلات الخاصة (على المستوى الأفقي للمجتمع، أي المشكلات الفردية أو مشكلات قطاع من الناس.. الخ) والمشكلات الملحة (في اتجاه التطور، أي التي يكون حلها شرطا لحل ما يليها من مشكلات)، وتبدأ الحركة الثانية في الجدل الاجتماعي: البحث عن حل. وهنا أيضا لا بد أن تطرح كل الحلول. فقد قلنا ان الانسان جدلي حتما، وان له دائما حلولا لمشكلاته، لهذا لا يمكن الوصول الى الحل الصحيح بتجاهل الحلول التي يضعها الناس على أساس معرفتهم مشكلاتهم، وما يتطلعون اليه من مستقبلهم. ولما كان الحل الصحيح هو ما يرضي حاجات الناس

جميعا. أي ما يتضمن كافة الحلول الفردية. فان الوصول اليه يقتضي أولا معرفة الحلول التي كونها الناس. أي تبادل الرأي بين الناس. بدون قيد. ثم تفاعل هذه الحلول خلال الجدل الاجتماعي ليكمل بعضها بعضا ويغني بعضها بعضا. وتنتهي الى حلول جماعية محددة.

الى هنا تكلمنا عن مشكلات «كل الناس» وحلول «كل الناس» وقلنا ان معرفتها وتبادلها ونضجها خلال الجدل الاجتماعي أسس ديموقراطية. لا تقوم الديموقراطية الا عليها؛ ذلك لأن الديموقراطية اذ تكون «أسلوب الشعب في حل مشكلاته». أو «اسلوب تطوره» لا بد ان تنطلق من مشكلات «كل واحد» من الشعب. أي كل انسان ينتمي الى الشعب. لا تفرق بين انسان وانسان على أية قاعدة من التفرقة: لا تفرقة على أساس من الدين. أو اللغة. أو المهنة. أو التعليم.. الخ. ان الناس في آلام المشكلات سواء. ولا تمكن معرفة ما اذا كانت المشكلات عامة أم خاصة. ملحة أم غير ملحة. الا اذا طرح كل واحد مشكلاته أولا. كما لا تمكن معرفة الحل الذي يرضي حاجة الجميع وما اذا كان ممكنا أم غير ممكن. الا اذا عبر كل واحد عن الحل الذي يرضيه.

غير أننا عندما ننتقل الى الحركة الأخيرة من التطور الجدلي. أي تنفيذ الحل بالعمل. لا بد من أن يطبق حل واحد اذا تعددت الحلول. ولا شك في أنه طبقا للقوانين الموضوعية للجدل الاجتماعي لا يؤثر اختلاف الناس في المشكلة. في أن لكل مشكلة حقيقة واحدة. ولا يؤثر اختلافهم في الرأي. في أن للمشكلة الواحدة حلا صحيحا واحدا في الظروف الواحدة. واختلاف الرأي في المشكلة أو الحل. لا يدل الا على أن المشكلة وحله غير معروفين معرفة علمية صحيحة للجميع. ولا يمكن تخطي هذا. الا بمزيد من حرية المعرفة وحرية الرأي؛ بمزيد من الجدل الاجتماعي. لكن المشكلات لا بد أن تحل في زمان معين فان التطور لا يقف. عندئذ تثور مشكلة أي الحلول ينفذ بالعمل. ولا مقياس للاختيار هنا - ديموقراطيا - الا بتطبيق

الحل الذي يرضي حاجة « الأغلبية » من الناس، أي بحل « العدد الأكبر » من المشكلات عن طريق « عمل كل الناس ». وعمل « كل » الناس ذو أهمية خاصة في مفهوم الحرية طبقا لجدل الانسان. اذ أن ضرورته كحركة أخيرة في الجدل الاجتماعي، تجرد الأقلية - صاحبة حرية الرأي - من حرية عرقلة تنفيذ رأي الأغلبية ولو سلبيا. واذا كان هذا لا يعجب الأقلية فان طريقها أن تمارس حرية الرأي لكي تنقل وعيها المشكلة ورأيها في الحل الى الأغلبية، ولكن ليس من حقها أن توقف التطور بتعطيل الحلول وتنفيذها الى أن تحصل لرأيها على أغلبية الناس.

على هذا تكون « الديموقراطية » - طبقا لجدل « الانسان » - هي أسلوب المجتمعات الحرة في حل مشكلاتها. أي أسلوب المجتمعات الحرة في التطور على أساس من قانون الجدل الاجتماعي: حرية الرأي للجميع. حرية العقيدة للجميع. عمل الجميع في تنفيذ رأي الأغلبية.

١٨

بهذا تكون « الديموقراطية » نظاما للحياة. وليست نظام للاستفتاء والانتخاب والحكم. وتكون نظاما حتميا للتطور لأن جدل الانسان في المجتمع. أو الجدل الاجتماعي. قانون حتمي يضبط حركة تطور المجتمعات. وعلى ضوء هذا المضمون الحي للديموقراطية يتحدد الشكل الديموقراطي وعلاقته بمضمونه.

فالمضمون الديموقراطي هو الأصل. والشكل تعبير عنه لا يجوز أن يضغط عليه أو يلغيه. واذا كنا قد عرفنا الديموقراطية بأنها أسلوب المجتمعات في حل مشكلاتها فان شكل الأسلوب يجب أن يكون مقيدا بحل المشكلات: أن يضمن حرية الرأي والمناقشة للجميع. ويضمن حرية العمل للأغلبية.

غير انه - من ناحية أخرى - لا يمكن أن تكون ثمة

ديموقراطية بدون شكل أو تنظيم؛ لأن الشكل أي التعبير الظاهر المادي هو الدليل الوحيد على أن هناك ديموقراطية. فبدون تنظيم ديموقراطي لا توجد ديموقراطية ولو كان الشعب كله من الفلاسفة الصالحين.

فاذا كان الأساس الأول للديموقراطية - كما قلنا - حرية تبادل المعرفة بالمشكلات. فلا يمكن أن يتم تبادل تلك المعرفة أي التفاعل الجماعي للآراء الفردية الا داخل نظام ييسر للناس أن يجتمعوا وأن يتبادلوا الرأي. كتابة أو شفويا. وتعتبر التنظيمات الجماهيرية بكل ما تتضمنه من أجهزة في خدمة آراء أعضائها وبكل أنواعها واتساعها لكل الناس قمة الشكل الديموقراطي لحرية المعرفة. كما تلعب وسائل التعبير والاعلام كالكتابة والخطابة والاذاعة والفنون دوراً أساسيا في الحياة الديموقراطية بقدر ما تكون في خدمة كل الآراء. وبعد المعرفة بالمشكلات يأتي الحل. كعنصر من عناصر «أسلوب المجتمع في حل مشكلاته». لهذا لا يمكن أن توجد ديموقراطية الا اذا أعلنت الآراء والمبادىء. وعرضت على الشعب ليتحدد الحل الذي يحل أغلب المشكلات. ليتحدد حل الأغلبية. لا يغني عن هذا الشكل أن يكون في جيب كل واحد منا برنامج كامل للعمل السياسي والاقتصادي والاجتماعي. ولا يغني عنه أن ينصدى فرد أو أفراد قلائل لتخطيط الحلول ادعاء بأنهم أقدر على هذا من الشعب. ليس في هذا شيء من الديموقراطية. وعلى من يعتقد أن لديه حلا لمشكلات الشعب أن يقدم الدليل على صحة اعتقاده. والدليل المقبول - ديموقراطيا - أن يكون حله حلا لمشكلات الناس كلهم أو أغلبهم. ولا طريق الى معرفة هذا الا بالرجوع الى الشعب نفسه.

أما كيف يكون التطبيق الديموقراطي. أي ما هو الشكل الديموقراطي في زمان معين ومكان معين. فلا قاعدة في هذا. ولكن تختلف «كيفية» تبادل المعرفة وتبادل الرأي وتنفيذه بالعمل تبعا

لاختلاف ظروف وامكانيات كل مجتمع على حدة. الا أنه يمكن القول بأنه منذ أن اختفت القبائل كوحدات اجتماعية، والمدن كدويلات صغيرة، أصبح من غير الممكن أن يتولى الشعب تنفيذ رأي الأغلبية بالعمل المباشر. وكان لا بد من أن يقوم به الجهاز الذي يتولى - عن الأغلبية - تنفيذ الحل الذي تراه، وأن يكون له من السلطة القدر الكافي لمنع الأقلية من تعطيل التنفيذ. وتختلف أساليب اختيار الحكومة ومحاسبتها واسقاطها. ولكن يجب دائما أن تكون حكومة مختارة قابلة للمحاسبة وللاسقاط. أما تحديد مشكلات الناس خلال التعبير الحر المجرد من الخوف. وتبادل الرأي في الحلول التي يضعها الناس لمشكلاتهم. فتلك مهمة الشعب ومنظماته. ليس للحكومة أن تعطله أو تقيده أو تلغيه باسم الأغلبية. وبذلك نصل الى تعريف كامل للديمقراطية: فهي أسلوب المجتمع في حل مشكلاته وتنفيذ رأي الأغلبية بواسطة الحكومة.

ونفهم كل هذا فهما صحيحا. في انضباطه على قانون الجدل. وعلى معرفتنا السابقة بحدود حرية الانسان. فالديموقراطية بكل عناصرها. اذ هي نظام حرية الانسان في المجتمع. لا تقوم حيث لا تكون للانسان حرية. فهي أسلوب التطور طبقا لحركة قانون الجدل. وبالتالي ليست طريقا - مثلا - لافلات الفرد من ظروفه ومجتمعه. وليست طريقا للابقاء على الماضي ممتدا تلقائيا في المستقبل وتعطيل حل مشكلاته؛ لأن تأثير الظروف والمجتمع في الانسان. واتجاه التطور من الماضي الى المستقبل. لا يخضع لحرية الانسان ولا حرية للانسان فيه.

١٩

الحرية للانسان وحده ولكل انسان. والديمقراطية أسلوب المجتمعات في التطور.. في حل مشكلات الانسان في المجتمع. كل

انسان جدلي وكل مجتمع متطور. حتما لأن الانسان الفرد أو الانسان في المجتمع. لا يفلت من قانونه النوعي. وبعد هذا لا تستوي المشكلات في حدتها، ولا تستوي الحلول في صحتها، ولا تستوي المقدرة على العمل في كل مجتمع على حد واحد. كذلك لا يستوي الناس في قدرتهم على ممارسة الجدل: لا يستوون في الوعي الذي يدرك المشكلات ادراكا علميا على ضوء صلاتها بالماضي والمستقبل. وعلاقتها بالظروف. ولا يستوون في معرفة الحلول على أساس من الفكر المنطقي والعلم الصحيح بقوانين التحول الطبيعي والتطور الانساني. ثم لا يستوون - أخيرا - في المقدرة على العمل الفكري والنظري واليدوي بكل ما تتضمنه أنواع العمل من تخصصات وفرعيات. أي لا يستوي الناس في قدرتهم الجدلية. ولو أن كلهم جدليون. وقد يرجع العجز الجدلي أو التفوق الجدلي الى أسباب بيولوجية أو فسيولوجية أو وراثية أو اجتماعية أو غيرها. وقد يكون مؤقتا أو دائما بالنسبة الى فرد أو مجموعة من الأفراد. غير أن هذا يرد على « مدى » القدرة على الجدل وليس على القدرة على الجدل. فان الانسان جدلي حتما لا يعفيه من قانونه النوعي سوى الموت. ومن ناحية أخرى لا يتم التطور ولا تحل المشكلات بغير طريق الجدل. أو بغير حرية الانسان. لأن الجدل قانون التطور الحتمي. وهو مقصور على الانسان وحده. وبذلك يتوقف مدى قدرة المجتمعات على التطور عن طريق الجدل الاجتماعي. على مدى نمو قدرة الأفراد في المجتمع على الجدل: على حريتهم ومدى قدرتهم على ممارسة تلك الحرية. ولما كانت المقدرة الجدلية السليمة متوقفة على صحة المعرفة العلمية للمشكلات وأسبابها. وصحة المعرفة للحلول العلمية لتلك المشكلات. والمقدرة على تنفيذ تلك الحلول بالعمل تنفيذا كاملا بما يتطلبه هذا من جهد بشري وأدوات صناعية وامكانيات طبيعية. فان مدى تطور أي مجتمع يتوقف على مدى حرية الأفراد فيه (حرية المعرفة ثم حرية الرأي ثم حرية العمل) وشمول هذه الحرية كل المشكلات وكل الحلول وكل

أنواع العمل. والطريق - الذي لا طريق غيره - لنمو قدرة الانسان في المجتمع على الجدل، أن ينمو وعيه ويصقل رأيه ويعمل، أي مزيد من الحرية. وهكذا تصبح الديمقراطية، وممارستها على أوسع نطاق، الطريق الوحيد الى التطور السليم (المعرفة الصحيحة للمشكلات، والمعرفة العلمية للحلول، والعمل المثمر الذي يحل مشكلات الناس). فلا وجه أذن لضيق المتفوقين في الجدل: القادرين على الاحاطة بالمشكلات ومعرفتها معرفة صحيحة، وايجاد الحلول العلمية لها، والقادرين على العمل، بالذين لا يعون المشكلات وعيا صحيحا، ولا يعرفون حلولها العلمية، ولا يقدرون على العمل الذي يتطلبه الحل، لأن ضعف المقدرة على الجدل الاجتماعي، مشكلة المشكلات في أي مجتمع لا تجد مشكلاته حلولها الصحيحة، ولا القادرين على تنفيذ تلك الحلول بالعمل. فاذا لم يدرك الذين يدعون التفوق الجدلي هذه المشكلة ويحلوها، فان مقدرتهم الجدلية تكون زعما مغرورا لا أساس له وان أدركوها فانها لا تحل بالمحاولة الفاشلة لتعطيل الجدل الاجتماعي، بالغاء الديمقراطية، ولكن بنقل وعيهم الى الغافلين، وعلمهم الى الجاهلين، وبأن يكونوا طليعة العاملين. أي بمزيد من الحرية والديمقراطية، بمزيد من العلم والتوعية والممارسة.

وفي كل المجتمعات، يوجد أولئك الطلائع. ولكنهم قد يختلفون في مدى قدرة كل منهم على كل حركة من حركات الجدل الثلاث. فمنهم القادر على ادراك المشكلات لأنه لصيق بالجماهير، غير مستعل عليهم قادر على فهم مشكلات حياتهم، وقد تعوزه مع هذا الثقافة العلمية التي تمكنه من معرفة الحل الصحيح. ومنهم المثقف المدرب ذهنيا على التفكير العلمي وقد تعوزه معرفة مشكلات الناس أو المقدرة على العمل، فتضيع ثقافته في اصطناع حلول لمشكلات لا وجود لها. ومنهم القادر على التنفيذ، ينطلق اليه من تصوره الشخصي للمشكلات منفذا ما يحلو له تنفيذه، يحتج بالايجابية تبريرا للمغامرة، وهو لا يدري أن الايجابية التي لا تكون تنفيذا لحل علمي

لمشكلة معروفة معرفة صحيحة، ايجابية مخربة، حصيلتها النهائية أن تكون مشكلة يجب حلها. ولكي يمكن أن يكون أولئك الطلائع قوة اجتماعية يكمل بعضهم بعضا لا بد من أن يلتحموا في جدل اجتماعي واسع يكمل به المدرك لمشكلات الناس ما ينقصه من الثقافة، ويكمل به المثقف ما ينقصه من المعرفة بمشكلات الناس، ويكمل به القادرون على العمل ما ينقصهم من معرفة المشكلات وطريقة حلها. أي - مرة أخرى - لا بد من مزيد من الحرية والديمقراطية.

ولقد يوجد الانسان الذي تتوافر له قدرة ممتازة على الجدل: حساس عميق بمشكلات كل الناس، وفهم صحيح لها، وقدرة على التفكير العلمي، وتفوق في المعرفة العلمية بالحلول الاجتماعية، ثم مقدرة وشجاعة فذة على العمل الايجابي. عندئذ يوجد الزعيم. وآية زعامته أن يكون أكثر الناس في مجتمعه التصاقا بالناس وادراكا بمشكلاتهم، وأكثرهم مقدرة على ايجاد الحلول العلمية المؤسسة على معرفة صحيحة بقوانين التطور الانساني، وأكثرهم مقدرة على العمل تنفيذا للحل. وزعامته تلك، تحول دون أن يفرض نفسه أو أن يقوم عقبة في سبيل حرية الانسان وتطوره عن طريق الديمقراطية (الجدل الاجتماعي) انه عندئذ ينقلب الى ديكتاتور ويصبح نفسه مشكلة. انما يظهر الزعماء خلال الممارسة الديمقراطية، يقدمون من وعيهم وثقافتهم وبطولتهم الدليل على تفوقهم الجدلي، فيرفعهم الناس الى حيث يكونون أكثر فائدة للناس، أي الى قيادة التطور. ان أكثر الناس ديمقراطية لهم الزعماء.

لما كانت حرية الانسان، أو حريته في المجتمع (الديمقراطية) محكومة بقانون، فانها تكون أسلوب التطور حتما أيا كان محتوى المشكلة أو الحل أو نوع العمل الذي يحل المشكلة. فقد قلنا من قبل ان حرية الانسان في استخدام القوانين الحتمية، ولا حرية له في أن يتجاهلها أو يعطلها أو في ان يخلق قوانين بدلا منها. ومؤدى هذه الحتمية أن تحدي الحرية والديمقراطية جهد فاشل، اذ أن القوانين

التي تحكم الحركة من الماضي الى المستقبل لا تخضع لارادة انسان ولا حرية لأحد فيها. وفي الجدل الفردي يحل الانسان من مشكلاته ما يدركه ويستطيع حله، ويختار محتويات جدله. قد تبقى بعض مشكلاته معلقة لا يعرف لها حلا صحيحا، أولا يقدر على تنفيذ الحل بالعمل، ولكنه يظل أبدا مشغولا بحل مشكلاته. كذلك يجري جدل الانسان في المجتمع فتتغير محتويات الجدل والجدل قائم دائما. وكلما كانت الديمقراطية شاملة، تحددت أكثر المشكلات حدة، أي أعمق صراع بين الماضي والمستقبل، وعرفت أسلم الحلول الممكنة علميا، واتجه العمل الى حيث يجب أن يتجه. يحل من المشكلات ما يعتبر حلها شرطا لحل غيرها في تتابعها في الزمان. وبحل المشكلات تبعا لحدتها يستقيم التطور على وجه أكثر فاعلية وسرعة، لا يقفز الى المستقبل فيبقى تصورا، ولا يتخلف عنه فتبقى المشكلات قائمة، ولكن يلتقي عن طريق المعرفة العلمية الصحيحة، بنقطة التقاء الماضي بالمستقبل، بحل المشكلات التي تطرحها الظروف فعلا مختصرا فترات المعاناة والألم. ولما كانت المشكلات القابلة للحل، هي التي تنشأ من نقطة التقاء الماضي بالمستقبل، أي تكون قد نضجت خلال الصراع بينهما، فان الجهد الجدلي الذي يدور بعيدا عنها اما لعدم معرفتها، أو لعدم ادراك حدتها، أو لعدم معرفة حلها، أو لعدم امكانية تنفيذ الحل. لا ينهي الصراع ولا ينتهي الى عمل مثمر. غير أن الحرية ومزيدا من الحرية، والديمقراطية ومزيدا من الديمقراطية، هما الطريق الى صقل تلك المقدرة الجدلية في الانسان، بحيث يستطيع أن يلتقي بما تطرحه ظروفه من مشكلات التقاء المدرب على معرفة الظروف ومواجهة مشكلاتها تدريبا مصدره الممارسة الديمقراطية. وخلاصة كل هذا. أن الحرية والديمقراطية قانونا حل مشكلات الفرد والمجتمع لا خيار للانسان في هذا ولا ارادة. لا بديل لهما ولا يستطيع الانسان أن يجد لهما بديلا. وانهما ككل القوانين قد يستعملان استعمالا خاطئا أي غير مؤسس على معرفة علمية صحيحة. فلا

يؤديان الى أن تحل المشكلات فتبقى معلقة يعاني منها الانسان ألم صراع الضدين في ذاته وعلاج هذا، أن نستعملها استعمالا صحيحا، بتحقيــق شروط فاعليتهما لا أن نتجاهلهما أو نبتكر - من أوهامنا - أساليب أخرى لتطور الانسان والمجتمعات. وشروطهما كما رأينا - هي المعرفة الصحيحة بالمشكلات والحلول العلمية لها، والعمل تنفيذا للحلول.

غير أنه قد تحدث محاولات لتعطيل قانون الجدل أو تطوير المجتمعات من غير الطريق الديمقراطية. وتكون وسيلة المستبدين في هذا اصطناع « نظم » شكلية تكبت فيها حرية الانسان وتلغى بها الديمقراطية. مثل اولئك كمثل الذي يحبس البخار في المرجل، متجاهلاً قوانين الضغط الطبيعية ان نهاية هذا ان ينفجر المرجل لينطلق البخار، تحكم حركته قوانينه النوعية. فالحرية والديمقراطية، اذ هما قانونا اندفاع الفرد والمجتمع من الماضي الى المستقبل، لا يمكن تجاهلهما لأن الزمان لا يتوقف. فلا بد أن ينفجر الاطار، وتتحطم القيود. ولا بد من أن يهدم الانسان، الذي لا حيلة له في أن يكون حراً، سدود حريته، وأن تدك الشعوب، التي لا حيلة لها في أن تتطور، صروح الاستبداد ونسمي هذا « ثورة ».

فالثورة، التي يستخدم اسمها للدلالة على التطور في القول الدارج لها معنى علمي محدد في « جدل الانسان ». انها - في المجتمع - تحطيم النظم التي تقيد حرية الانسان. انها تعبير الديمقراطية عن نفسها في مواجهة الاستبداد. فهي ظاهرة حتمية اذا تحقق شرطها. وشرطها أن يصل الاستبداد الى ما لا حرية لانسان فيه، أي أن يوقف الجدل الاجتماعي: أن تلغى الحرية والديمقراطية. عندئذ تكون الثورة هي الأسلوب الديمقراطي ... الى الديمقراطية والحرية. ومن هنا نفهم لماذا لا تأخذ الثورة شكل التطور الديمقراطي فلا يستفتى الناس فيها، ولا تخططها أغلبية الشعب ولا يفجرها الجميع اذ لو تحققت في اي مجتمع حرية الرأي للجميع، وتخطيط الأغلبية للحلول،

ومساهمة الشعب في العمل، لتحققت الديمقراطية وبالتالي لم يعد ثمة مبرر للثورة. فالشروط الموضوعية للثورة لا تقوم الا في مجتمع غير ديمقراطي. والمبرر الوحيد للثورة أن تكون في سبيل الحرية. لهذا تطلق «الثورة» مجازاً على كل ضربة يوجهها الانسان ليزيل بها حاجزاً دون حريته، كالثورة الصناعية التي حطم بها الانسان الحواجز التي كانت تقوم من جمود الطبيعة دون حريته.

- ٢٠ -

تلك هي الحرية (والديمقراطية) في «جدل الانسان». قد تكون متفقة في كثير من جوانبها مع ما تعلمته البشرية خلال دروس الصراع المرير ضد العبودية والاستبداد، وانها لمتفقة كما سنرى من تاريخ نضال الانسان في سبيل الحرية. ولكن مميزها - هنا - انها تطبيق لمقياس واضح ومحدد وليست استنتاجاً من ملاحظات تاريخية منتقاة على ما قد يهوى المؤرخون. قد نستطيع على ضوئها أن نفهم التاريخ وأن نحكم على النظم، ولكن استنادها الى قانون علمي، يجنبنا المغالطة في تفسير التاريخ والنظم.

وللحديث في الحرية بقية تستحق أن نفرد لها فصلاً خاصاً.

الفصــل الـرابع

... والحرية أخيراً

... والحرية أخيراً

١

عرفنا مما مضى من حديث أن الحرية قائمة على أساس من الضرورة أي انضباط حركة العالم بما فيه من أنواع، وانضباط حركة كل نوع على حده، بقوانين علمية حتمية. وقلنا ان الحرية للانسان وحده، وانه يمارسها على مقتضى قانونه النوعي: قانون الجدل. وانتهينا الى أن الحرية هي القدرة على التطور، وأن غاية التطور اشباع حاجة الانسان.

فهل للانسان حاجة محددة أو قابلة للتحديد؟ وما هي تلك الحاجة ان وجدت؟ وكيف تحدد؟.

ان الاجابة عن هذه الأسئلة ذات أهمية. لأن الحديث عن الحرية لا يكمل الا بها. يقول مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية ». « من الطبيعي أن كل واحد مقودٌ في أفعاله ببواعث معينة الى غايات معينة. ولكن السؤال الذي يثور أولاً هو: لماذا كانت لشخص بالذات تلك البواعث والغايات دون غيرها ». والواقع أنه سؤال حاسم. قدمت له الماركسية اجابة أصيلة. وان كانت غير حاسمة. ولعل أفضل ما كتب في الماركسية ما قيل اجابة عن هذا السؤال تحت عنوان « المادية التاريخية » أو التفسير المادي للتاريخ. ففيه محاولة لتجريد حركة التاريخ من أن تكون أحداثاً تقع مصادفة دون ضابط فيصبح التاريخ غير مفهوم وغير قابل للفهم.

٢

تتوقف الاجابة عن الأسئلة التي قدمناها على نظرية كل مجيب في الحرية. فالذين يلغون حرية الانسان لحساب « القدرية » التي تحدد لكل انسان عمله تحديداً سابقاً على تدخله، والذين يلغون حرية الانسان لحساب « اللاارادية » التي « لا تدري » ماذا يريد الانسان وماذا يفعل، والذين يلغون حرية الانسان لحساب « اللاحتمية » فيتركون حاجته وغايته رهناً بالمصادفات، يقفون أمام الأسئلة عاجزين تماماً عن تحديد اتجاه تطور الانسان. انه قدر غير معروف وغير قابل للمعرفة. وطبقا لهم جميعا تكون حرية الانسان غير ذات معنى، ويصبح تاريخ الناس حصيلة أحداث قدرية غير ذات فائدة، بل يصبح وجود الانسان ومحاولته أن يصنع التاريخ عبثاً غير لازم، يستوي فيه الوجود والعدم كما يقول الوجوديون.

ونصبح في مجال يسمح بالاجابة، بانتقالنا الى عالم الضرورة. فانتظام حركة الانسان على قانون حتمي، يقدم الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه الحرية. وتصبح به حركة الانسان في الماضي (التاريخ) مقدمة لفهم حركته في المستقبل (المصير)، وبالتالي تكون دراسة التاريخ ومحاولة فهمه شيئاً مجدياً.

غير أن صحة الاجابة في النظريات التي تأخذ الضرورة أساساً للحرية، تتوقف على فهم كل نظرية للضرورة التي ينتظم على أساسها التطور.

فالضرورة الميكانيكية، عاجزة عن فهم الحرية وفهم التاريخ، لأنها تحيل حياة الانسان وتاريخه الى حركة ميكانيكية غير هادفة، أي مجردة من الباعث والغاية. ومن أمثلة ما قيل تطبيقاً للضرورة الميكانيكية المادية، ما قالة أصحاب المدرسة « البيولوجية ». فعندهم أن حركة المجتمعات تشبه الحركة البيولوجية في جسم الانسان. وقد

تولى رينيه ورمز أحد مفكريها في رسالته « العضوية والمجتمع » وضع تفصيلات المقابلة بين اجهزة المجتمع وأعضاء الجسم، فمثل المصنع بالكبد، يتلقى العصارات من الأعضاء ليحولها الى عصارة أخرى تذهب الى الأعضاء. وفي مقابل هذا مثل القلب بالبورصة. والبورصة هي سوق الأوراق المالية التي تمثل أقبح مظاهر الاقتصاد الرأسمالي حيث الربح منوط بالمضاربة المجردة من أي مجهود.. وطبيعي بعد هذا أن نستنتج من آراء - رينيه ورمز - انه إذا كان الانسان يموت اذا توقف قلبه فان المجتمع سيموت اذا أغلقت البورصات. ومهما تكن سطحية تلك النظرية، فانها لم تستطع أن تفسر دفعة الحياة في المجتمع أو في الانسان. لماذا يخفق القلب حتى نستطيع أن نقول لماذا تعمل البورصات. وقد اندثرت المدرسة البيولوجية، وتخلى عنها حتى ورمز نفسه، ليقول بعد ذلك في كتابه « علم الاجتماع » ان المجتمع يتطور « بطريقة انسانية خاصة » ولم يزد عن ذلك ايضاحا. وهناك تطبيقات أخرى للضرورة الميكانيكية « النفسية » كذلك الذي قاله جبرائيل تارد في كتابه « قوانين المحاكاة » من أن المحاكاة أو « التقليد » هو قائد حركة الانسان. فالتطور عند تارد يتجه من الداخل الى الخارج أي من داخل الانسان ليقلد ما هو خارجه ثم يتجه من الأرقى الى الأقل رقياً. لأنه عجز عن بلوغ الكمال. ويدلل على هذا بأن المجتمعات لم تعد تنتج روائع الزجاج الذي تنتجه فينيسيا وأن انتاج النسيج أحط من انتاج فلورنسا القديم... الخ. ومثل هذا أيضاً ما قاله فرويد عندما أراد أن يجعل من الرغبة الجنسية محركاً وقائداً لحركة الانسان.

وكل هذا قد انتهى. لأن البشرية تتقدم وتخلق كل يوم جديداً بالرغم من جبرائيل تارد. ولأن الانسان أكثر تعقيداً من الحيوان الذي يستوي معه في الدافع الجنسي. اذ له الحرية التي تمكنه من استخدام القوانين البيولوجية والنفسية. وتخضع له دوافعه الجنسية. يقودها ولا تقوده. بالرغم من سيجموند فرويد.

أكثر أصالة من هذا، ما قاله هيجل، تفسيراً للحرية على أساس الضرورة. فان الاضافة الجدلية التي تضمنتها نظرية هيجل أوجدت « الخلق » كغاية للتطور ولكن الجدلية الهيجلية لم تجب عن السؤال: ماذا يخلق التطور، ولماذا يخلقه؟ ولهذا استطاع هيجل أن يفسر التاريخ الذي وقع طبقاً لمنهجه، ولكنه لم يستطع أن يعرف الى أين يسير التاريخ، فرفع حصيلة الماضي الى ما فوق ارادة الانسان، وترك المستقبل الى الروح الكلية لا يدري الانسان منه شيئاً، فلا يختاره، ولا يصنعه.

انما الأصيل حقاً ما قالته الماركسية.

تبدأ الاجابة عن هذه الأسئلة بما قاله ماركس في مقدمة « نقد الاقتصاد السياسي » « ان أسلوب انتاج الحياة المادية يحكم حركة الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية بوجه عام. ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل العكس، ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم. وعند مرحلة معينة من تطورهم تدخل قوى الانتاج المادية في صراع مع علاقات الانتاج القائمة، أو - بالتعبير القانوني عن الشيء ذاته - مع علاقات الملكية التي كانت تعمل خلالها حتى ذلك الوقت ».

ويقول مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية » شرحاً لهذا.

« العنصر الأساسي في الحياة المادية في المجتمع هو العمل الذي يبذله الناس في انتاج ضرورات ومتع الحياة.. الغذاء، والكساء، والمسكن.. الخ. هذا النشاط (العمل) ضرورة طبيعية دائمة، أي شرط جوهري، يتوقف عليه ذاته وجود المجتمع. يقول انجلز: يجب، أولا أن يأكل الانسان وأن يشرب وأن يكون له مسكن وملبس قبل أن يستطيع متابعة السياسة والعلوم والفن والدين.. الخ.

« ويكون الوسط الجغرافي من ناحية، والناس من ناحية أخرى، المقتضيات الطبيعية المادية لعملية الانتاج. الا انه بالرغم من أن هذه

الشروط الطبيعية المادية تؤثر تأثيراً ذا قيمة في مجرى التطور التاريخي بأن تزيد سرعته أو تعوقه، فانها ليست أساس حركة التاريخ، اذ يمكن أن توجد نظم اجتماعية مختلفة في ذات الوسط الطبيعي، كما أنّ كثافة السكان ليست ذات أثر واحد في الظروف التاريخية المختلفة.

« فيعكس الحيوان الذي يلائم بينه وبين الوسط الخارجي ملاءمة سلبية، يمارس الانسان تأثيراً ايجابياً على الوسط المحيط به ويحصل على القيم المادية اللازمة لحياته عن طريق العمل. والعمل يفترض ابتداء استعمال وصنع أدوات خاصة. ولا يستطيع المجتمع أن يختار تلك الأدوات اعتباطاً، فكل جيل جديد يدخل الحياة يرث أدوات الانتاج التي خلقتها من قبل جهود اجيال مختلفة، ويتابع الانتاج بمساعدة تلك الأدوات، ولا يغيرها ولا يطورها الا تدريجياً.

« أكثر من هذا، يتتابع تطور هذه الأدوات تتابعا محددا. فلا تستطيع الانسانية - مثلا - أن تقفز من الفأس الحجري الى محطة القوة الذرية. ان أي تطوير جديد وأي اختراع، لا يمكن أن يتم الا على أساس ما سبقه من أدوات، ويجب أن يقوم على أساس خبرة الانتاج المتراكمة تدريجيا، أي مهارة العمل والمعرفة في شعب بلد معين أو شعب بلد آخر أكثر تقدما.

« غير ان ادوات الانتاج لا تعمل بذاتها. ان القدر الرئيسي من عملية الانتاج يقوم به الانسان، أي الشعب العامل، الذي يستطيع أن يصنع وأن يستعمل تلك الأدوات لأنه يمتلك مهارات معينة وخبرة عملية.

« ان وسائل الانتاج التي خلقها المجتمع، وفوق كل شيء ادوات العمل التي تخلق بها الثروة المادية، ثم الناس الذين يقومون بالانتاج على أساس قدر معين من الخبرة به يكونون « قوى الانتاج » في المجتمع.

« غير أن الحياة المادية في المجتمع ليست مقصورة على « قوى الانتاج »

« ان الانتاج لا يقوم به فرد في عزلة مثل روبنسون كروزو في جزيرته المهجورة، بل له دائما طابع اجتماعي، ففي أثناء انتاج الثروة المادية، يجد الناس أنفسهم سواء أرادوا أم لم يريدوا، متصلين بعضهم ببعض على وجه أو على آخر، ويصبح عمل كل منتج جزءا من العمل الاجتماعي.

« هذه العلاقات ليست مقصورة على الروابط بين المنتجين في شتى فروع الانتاج. ففي مرحلة معينة من تطور قوى الانتاج، كما سنرى فيما بعد، تنفصل ملكية كل وسائل الانتاج، أو على أي حال، الأساسي منها، عن المنتجين المباشرين وتتركز في أيدي قلة من المجتمع. ابتداء من هذه النقطة لا يتحد المنتجون وأدوات العمل، ولا يمكن أن يبدأ الانتاج الا اذا دخل المالكون لأدوات الانتاج مع المنتجين في علاقة معينة. وتصبح العلاقة التي تقوم بين طائفتين من الناس خلال مجرى الانتاج علاقة بين « طبقات » أي مجموعات كبيرة من الناس يملك بعضهم أدوات الانتاج جزئيا أو كليا ويأخذون لأنفسهم ناتج عمل الآخرين المحرومين، كليا أو جزئيا. من ملكية أدوات الانتاج ومكرهون على العمل من أجل الأولين. ففي المجتمع الرأسمالي - مثلا - لا تعمل طبقة الرأسماليين شيئا، ولكنها، عن طريق ملكيتها المصانع والمطاحن والسكك الحديدية. تستطيع أن تستولي على ثمار عمل العمال. أما العمال. فسواء أرادوا أم لم يريدوا، لا يستطيعون أن يكسبوا أرزاقهم الا بأن يبيعوا قوة العمل الى الرأسماليين. ما داموا غير مالكين أدوات الانتاج.

« وقد أطلق ماركس وانجلز على العلاقات التي تقوم بين الناس خلال عملية الانتاج اسم « علاقات الانتاج » وتسمى أيضا العلاقات الاقتصادية.

« وتكون علاقات الانتاج غير متوقفة على وعي الانسان. وبهذا

المعنى يكون لها طابع مادي. ويتحدد طابع علاقات الانتاج بواسطة مستوى تقدم وطابع قوى الانتاج، فعلاقات الانتاج الخاصة - مثلا - بملكية العبيد لا يمكن أن تقوم في المجتمعات البدائية. فقبل كل شيء كانت أدوات العمل عندئذ سهلة الصنع (الهراوة والفأس الحجري) الى درجة يستطيع معها أي واحد تقريبا أن يصنعها. وعلى هذا كانت الملكية الخاصة المقصورة على صاحبها لهذه الأدوات مستحيلة. ومن ناحية أخرى لم يكن الناس مستطيعين أن يستغل بعضهم بعضا. اذ في ذلك المستوى الانتاجي الذي كان قائما، لم يكن في استطاعتهم أن ينتجوا الا ما يعيشون عليه، وكان من المستحيل فسيولوجيا أن يعولوا طبقات طفيلية.

« من هذا المثل وحده. يتضح أن العلاقات التي تقوم بين الناس خلال عملية الانتاج، وقوى الانتاج أيضا. لا تقوم في عزلة عن بعضها البعض ولكن في وحدة محددة. هذه الوحدة من قوى الانتاج وعلاقات الانتاج تعبر عنها المادية التاريخية « بأسلوب الانتاج ».

« كيف يتطور الانتاج؟

« منذ أقدم العصور حتى وقتنا هذا يتقدم الانتاج الاجتماعي تقدما لا جدال فيه. بأن يحل أسلوب للانتاج أرقى محل أسلوب آخر على وجه مستمر.

« كيف يتحقق هذا التطور؟ ما الذي يدفعه الى الأمام؟.

تثبت الحقائق أنه يجب البحث عن منابع تطور الانتاج داخل التطور ذاته وليس خارجه. وقد أكد هذا ماركس الذي عرف التاريخ بأنه « التطور الاجتماعي الذاتي للبشرية ».

وفي أثناء العمل يؤثر الناس في الطبيعة الخارجية ويغيرونها. ولكنهم، بينما يؤثرون في الطبيعة يتغيرون هم أنفسهم في الوقت ذاته. انهم يستزيدون خبرة بالانتاج ومهارة في العمل ومعرفة بالعالم حولهم. كل هذا يجعل من الممكن تحسين أدوات العمل وطرق استعمالها.

واختراع أدوات جديدة، واجراء تحسينات مختلفة في عملية الانتاج. وكل تحسين أو اختراع من هذا النوع يؤدي الى تحسينات جديدة فيما يتصل به بحيث تحدث في بعض الأوقات ثورة حقيقية في التكنيك وانتاجية العمل.

ومع هذا، فكما أوضحنا من قبل، يفترض الانتاج، حتما، علاقات معينة، لا بين الانسان والطبيعة فحسب، بل وبين الناس المسهمين في الانتاج أيضا. وتؤثر تلك العلاقات بدورها في تطور قوى الانتاج. انها تحدد معدل نشاط أولئك الذين يسهمون اسهاما مباشرا في الانتاج والطبقات التي تسيطر على أدوات العمل. وتقوم القوانين الاقتصادية في كل أسلوب للانتاج على طبيعة علاقات الانتاج فيه.

ما هو التأثير المتبادل بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج؟

ان وحدة قوى الانتاج وعلاقات الانتاج التي يعبر عنها بأسلوب الانتاج لا تمنع، بأي وجه امكان التناقض بينهما.

وتكمن الأسباب التي تؤدي الى هذه التناقضات في أن عنصري أسلوب الانتاج - علاقات الانتاج وقوى الانتاج - يتطوران بطرق مختلفة. فبوجه عام، يتحسن التكنيك ومهارات الانتاج والخبرة العملية التي يملكها الناس، تحسنا متزايدا مطردا على وجه أو على آخر سواء نظرنا الى التاريخ ككل أو الى أسلوب من أساليب الانتاج على حدة. انها أكثر عناصر الانتاج حركة وتغييرا.

أما عن علاقات الانتاج، فبالرغم من أنها تتغير بعض التغير في ظل أسلوب معين للانتاج، فان طبيعتها الأساسية تبقى كما هي. مثال هذا، أن رأسمالية احتكار الدولة في هذه الأيام، كما سنرى فيما بعد، مختلفة اختلافا يميزها عن رأسمالية القرن الثامن عشر، ومع هذا، فان أسس علاقات الانتاج الرأسمالية - الملكية الفردية لأدوات ووسائل الانتاج - باقية كما هي، وبالتالي فان القوانين الأساسية للرأسمالية لا تزال كما هي. ولا بد للتغيير الجذري لعلاقة الانتاج من

أن يأخذ شكل « الطفرة » - أي تحطيم التطور التدريجي - التي تقتضي « تصفية » علاقات الانتاج القديمة واقامة علاقات جديدة بدلا منها، أي ظهور أسلوب جديد للانتاج.

من هذا يتضح، لماذا يكون أي توافق بين علاقات الانتاج وطابع قوى الانتاج في تاريخ كل أسلوب من أساليب الانتاج توافقا انتقاليا ومؤقتا حتى بلوغ العهد الاشتراكي. ويوجد هذا التوافق عادة في المرحلة المميزة لتطور أسلوب الانتاج فقط، أي في المرحلة المتميزة باقامة علاقات انتاج جديد ملائمة لمستوى معين من تطور قوى الانتاج. بعد هذا، لا يقف تطور التكنيك وتراكم مهارات العمل، والخبرة والمعرفة، بل، كقاعدة، ينشط معبرا بوضوح عن التأثير الايجابي لعلاقات الانتاج في تطور قوى الانتاج. عندما توافق علاقات الانتاج تلك القوى، يطرد تقدمها بيسر نسبي وبدون عوائق.

غير أن تطور علاقات الانتاج ذاتها لا يمكن أن يلاحق تطور قوى الانتاج، ففي المجتمع الطبقي ما أن تقوم تلك العلاقات حتى تدعم قانونيا وسياسيا في أشكال الملكية والقوانين، والسياسة الطبقية، وفي الدولة وفي أجهزة أخرى.

ومع نمو قوى الانتاج قد يصل عدم التوافق الذي يقوم حتما بينها وبين علاقات الانتاج الى أن يصبح نزاعا، ما دامت علاقات الانتاج البائدة تقف حائلا دون مزيد من تطور قوى الانتاج.

ويعمق النزاع بين علاقات الانتاج وقوى الانتاج التناقضات في قطاعات الحياة المختلفة في المجتمع، وفوق كل شيء بين الطبقات، التي تكون مصلحة بعضها في علاقات الانتاج القديمة بينما مصلحة الآخرين في علاقات الانتاج الجديدة الناضجة للظهور.

وعاجلا أو آجلا يحل هذا النزاع بالالغاء الثوري لعلاقات الانتاج القديمة. واقامة علاقات جديدة بدلا منها تتفق مع طابع قوى الانتاج

التي تمت ومقتضيات مزيد من التطور. وبهذا يقوم أسلوب انتاج جديد، وفيه تبدأ - على وجه أرقى - دورة جديدة من التطور، تمر بذات المراحل. وفي حالة المجتمعات المكونة من طبقات متصارعة، تتركز مرة أخرى في انهيار أسلوب الانتاج القديم ومولد أسلوب جديد.

الأساس والبناء (العلوي).

تحدد حالة قوى الانتاج كما رأينا طابع علاقات الانتاج بين الناس أي التركيب الاقتصادي للمجتمع. وهذا التركيب الاقتصادي يمثل بدوره القواعد والأسس التي تقوم عليها أنواع كثيرة من العلاقات الاجتماعية والأفكار والنظم. فأفكار المجتمع (السياسية والقانونية والفلسفية والدينية الخ) ونظمه وأجهزته (الدولة والكنيسة، والأحزاب السياسية...) التي تقوم على أسس معينة تمثل البناء العلوي للمجتمع. وتوضح نظرية الأسس والبناء كيف أنه في التحليل النهائي للأمور يحدد أسلوب الانتاج كل أوجه الحياة الاجتماعية، ويكشف الصلة بين العلاقات الاجتماعية الاقتصادية وكل العلاقات الأخرى في مجتمع معين.



تلك هي نظرية «المادية التاريخية» في الماركسية، نقلناها ترجمة عن «أسس الماركسية - اللينينية»، لأنها فكرة أصيلة تستحق أن تعرف، وتغني معرفتها من يقبلونها ومن لا يقبلونها على السواء.

وقد اساء كثير ممن يقبلونها فهمها واستعمالها حتى اعتذر عنهم واضعاها، ماركس وأنجلز. فبمناسبة الفهم الخاطىء للمادية التاريخية قال ماركس كلمته المشهورة: «كل ما أعرفه أنني لست ماركسيا». وقال أنجلز في رسالته الى بلوخ (٢١ سبتمبر ١٨٩٠) «لقد كنا،

ماركس وأنا، مسئولين جزئيا عن تركيز الشباب على الجانب الاقتصادي تركيزا أكثر مما يستحقه. لقد كان لا بد لنا. نحن. من أن نركز على المبدأ الأساسي « في مواجهة » معارضيناالذين ينكرونه. ولم يكن يتوافر لنا دائما. الوقت والمكان والفرصة المناسبة لنسمح للعناصر الأخرى بالتدخل في التأثير المتبادل بالقدر الذي تستحقه ».

غير أن بعض الذين لم يقبلوا « المادية التاريخية ». أو« التفسير المادي للتاريخ » كانوا أكثر من غيرهم اساءة لفهمها واستعمالها. فقد عورضت النظرية معارضات عنيفة على أسس عاطفية ونفسية. أي بمجموعة من العويل على كرامة الانسان الذي تقوده الحياة المادية وتحدد مصيره، وسخط عصبي على تجاهل النظرية المشاعر الانسانية ومساواتها البشر بالآلات. وانحطاطها بقدراتهم وأفكارهم وعواطفهم الى مستوى السوائم التي لا تسعى. حيث تسعى. الا استجابة لنداء أمعائها... الخ. ولا شك في أن « البكاء » على مصير الانسان مفيد للباكين اذ يفرج عن غيظهم المكبوت. ولكن الحقائق العلمية لا تثبتها الدموع ولا تمحوها. فاذا كانت « الحياة المادية ». أو« أسلوب انتاج الحياة المادية » هو الذي يحدد مصير المجتمعات الانسانية حقا وثبت هذا علميا، فالبكاء اذن غباء، وما على الانسان الا أن يعرف مصيره ويقبله. واذا لم يكن مصير المجتمعات الانسانية معلقا بتطور « أسلوب انتاج الحياة المادية ». فعلى العصبيين أن يضبطوا أعصابهم وأن يستعملوا عقولهم لمعرفة البديل عن أسلوب انتاج الحياة المادية ». ما الذي يحدد للانسان غاياته وأهدافه وكيف تتحدد؟ عندئذ يكون نقدهم « المادية التاريخية » على المستوى العلمي الذي تقتضيه النظريات العلمية. يقال - مثلا - ان « المادية التاريخية » تجاهلت وجود الانسان، وجردته من أي دور يلعبه في التطور التاريخي. وهذا تشويه « للمادية التاريخية ». فالانسان قائم في التاريخ لأن التاريخ الذي تتحدث عنه الماركسية ليس تاريخ النبات أو الحيوان، بل تاريخ الانسان، والانسان هو صانع أدوات الانتاج والعامل بها،

فهو عنصر من عناصر قوى الانتاج التي تكون الشق الأول - والأساسي كما يقولون - من أسلوب الانتاج. أما الشق الآخر « علاقات الانتاج » فهو عن العلاقات بين « الناس » كما تتحدد في أسلوب الانتاج. اذن فأينا تناولنا المادية التاريخية وجدنا الانسان هناك. ولو لم يكن ذلك كذلك لما استحقت حتى عناء المناقشة.

الانسان قائم، وعامل، يسعى في التاريخ. ولكن الى أين؟.. الى أين يتجه التاريخ؟ ما الذي يحدد للانسان غاياته؟.. تلك هي الأسئلة التي حاولت « المادية التاريخية » أن تجيب عنها، وهي - في هذا - أكثر علمية، وفائدة للانسان، من كل الذين يبكون مصيره.

ويعارضون « المادية التاريخية » بوقائع تاريخية. ويقولون ان ماركس قد زيف التاريخ، أو أنه لم يعرفه، وان ما قاله عن المجتمع العبودي والمجتمع الاقطاعي والمجتمع الرأسمالي غير صحيح في وقائعه، وانه في مكان ما من احدى القارات السبع، وفي سنة ما قبل الميلاد أو بعده، وجدت أنماط من المجتمعات لم يعرفها ماركس. وينزلق كثير من الماركسيين الى هذا النقاش محاولين « اثبات » أن ماركس وأنجلز قد أحاطا بالوقائع التاريخية كلها، وعرفا كل التركيبات الاجتماعية، ويدللون على أقوالهم من وقائع تاريخية معروفة أو مصطنعة، حدثت في مكان ما من القارات السبع وخاصة القارة الأوروبية. وكل هذا خروج بالمادية التاريخية عما وضعت من أجله. فماركس لم يعرف كل التاريخ معرفة صحيحة، ولم يكن قد عرف ما اكتشفه مورجان عن الشيوعية الأولى، لأن ماركس لم يكن مؤرخا، والمادية التاريخية ليست سجلا للتاريخ. انها تطبيق لنظرية علمية في التاريخ تحاول أن تضع قاعدة لتطور المجتمعات خلال تاريخها، أية مجتمعات وأي تاريخ، سواء كان ماركس قد عرفه أم لم يعرفه، وسواء كانت معرفته له صحيحة أم غير صحيحة. فالمادية التاريخية ليست نظرية تاريخية قائمة على ملاحظة الظواهر التاريخية ومعرفة وقائع التاريخ، وايجاد الرابطة التي تحكم تطورها، ولكنها تطبيق « للجدلية المادية » على

التاريخ. ومن هنا تكسب أهمية لا يمكن أن يوفرها المنهج التاريخي، لأن قيامها على أساس منهج علمي في البحث يجعل منها ضابطاً، لا لحركة التاريخ في الماضي فحسب، بل - وهو الأهم - ضابط لاتجاه التاريخ في المسقبل. واذا كان ماركس وانجلز وغيرهما قد لجأوا الى الأحداث التاريخية التي عرفوها فلم يكن ذلك لوضع نظرية تاريخية، ولكن لتأييد صحة نظرية علمية هي الجدلية المادية. والتاريخ المكتوب (الذي عرفه ماركس) أو غير المكتوب الذي اكتشفه علماء التاريخ بعد هذا، يتسع لكل ما تضمنه من حقائق وأوهام ومغالطات، لهذا فعلى الذين يعرفون من التاريخ أكثر مما عرف ماركس، وخاصة التاريخ الذي لم يعرفه ماركس لأنه مات قبل أن يقع، أن يجيبوا - أولا - عن السؤال الذي حاول ماركس الاجابة عنه: الى أين يتجه التاريخ؟. ثم - ثانيا وبعد هذا - أن يقدموا من معرفتهم التاريخ الدليل على صحة ما انتهى اليه بحثهم العلمي. عندئذ يمكن القول بأن الحديث يدور مع الماركسيين على مستوى ماركس ونظريته في التفسير المادي للتاريخ.

أو على الأقل، هكذا نفهم - نحن - المادية التاريخية. وكذلك فهمها وشرحها ستالين. قال في كتابه «المادية الجدلية والمادية التاريخية» : «ان المادية التاريخية توسيع لنطاق مبادىء المادية الجدلية لتشمل دراسة الحياة الاجتماعية، وتطبيق لهذه المبادىء على حوادث الحياة الاجتماعية أي على دراسة المجتمع وعلى دراسة تاريخ المجتمع.

المادية التاريخية، اذن تطبيق للجدلية المادية، فعلى ضوء ذات المنهج فسر ماركس الماضي (التاريخ) تفسيرا ماديا كانت حصيلته «المادية التاريخية»، وحدد اتجاهه الى المستقبل، وبذات المنهج تتبع ماركس المستقبل - في اتجاهه التاريخي - فانتهى به من الرأسمالية الى الشيوعية، فأصبح تاريخ المجتمع عنده متسق الاتجاه، يجري على أساس واحد من أقصى الماضي الى أقصى المستقبل في تتابع منتظم.

يضبط أوله وتتابعه قانون واحد يستمد منه حتمية البداية والتتابع والمصير، لأن القوانين حتمية.

هذا المنهج والأساس هو « الجدلية المادية ».

وقد عرفنا أن الجدلية المادية قائمة على أساس أن المادة متطورة أولا وأن الفكر متطور تبعا لها، أو كما قال ماركس في « رأس المال » : « ان حركة الفكر ليست الا انعكاسا لحركة المادة منقولة الى دماغ الانسان » وعلى هذا الأساس بدأ ماركس في تفسيره المادي للتاريخ بقوله في مقدمة نقد الاقتصاد السياسي، : « ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل العكس، ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم ». وعلى هذا الأساس أيضا قال ستالين في « المادية الجدلية والمادية التاريخية » : « ان قوى الانتاج ليست أكثر عناصر الانتاج حركة وثورية فحسب، بل هي العنصر الحاسم في تطور الانتاج. فكما تكون قوى الانتاج، يجب أن تكون علاقات الانتاج ». وقال « ان تغير أسلوب الانتاج يؤدي حتما الى تغير النظام الاجتماعي كله والى تغير الأفكار الاجتماعية والآراء والنظم السياسية ». وعلى هذا الأساس يكون تطبيقا صحيحا للجدلية المادية ما قاله مؤلفو « أسس الماركسية اللينينية » من أن الحياة المادية (قوى الانتاج وعلاقاته) تتحدد بعيدا عن وعي الانسان وارادته. وان كل ما يمثل وعي الانسان من أفكار (سياسية وقانونية وفلسفية ودينية... الخ)، ونظم (الدولة والكنيسة والأحزاب السياسية.. الخ) لا تغير اتجاه التاريخ ولا تحدد مصير المجتمعات. « ولكن تأخذ مكانها فيه. عن طريق تبعيتها لتطور الحياة المادية.

ويكون هذا حتما لأن الجدلية المادية نظرية « علمية ».

فاذا طرحنا جانبا وعي الانسان (قوانينه وفلسفته ودينه و دولته وأحزابه السياسية.. الخ) وانتقلنا الى أسلوب انتاج الحياة المادية. كان حتما طبقا للجدلية المادية أن يكون في هذا الأسلوب نقيضان.

والنقيضان في أسلوب الانتاج هما « قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ».

أما قوى الانتاج فهي « الطبيعة والناس وأدوات الانتاج »، ولكن العنصر الأساسي فيها هي أدوات الانتاج التي تتطور بتطورها قوى الانتاج. أما علاقات الانتاج فهي بآخر تعبير قاله ماركس « ملكية أدوات الانتاج ». وهكذا يكون التناقض داخل أسلوب الانتاج بين أدوات الانتاج وملكية أدوات الانتاج. وبذلك تحقق وجود النقيضين طبقا للجدلية المادية.

ويكون هذا حتما لأن الجدلية المادية نظرية « علمية ».

ما وجه التناقض؟

تكمن الأسباب التي تؤدي الى هذه التناقضات في أن عنصري أسلوب الانتاج - علاقات الانتاج وقوى الانتاج - يتطوران بطرق مختلفة.. « فأدوات الانتاج أكثر عناصر الانتاج حركة وتغييرا » وملكية أدوات الانتاج قد تتغير بعض التغيير ولكن « تبقى طبيعتها الأساسية كما هي ».. فالتناقض اذن كامن في أن أدوات الانتاج تتطور بسرعة أكبر من « ملكيتها ». وبذلك يحدث فاصل بين عنصري الانتاج، يزيد (يتراكم) عمقا، ويزيد به التناقض حدة.

يترتب على هذا حتماً - لأن الجدلية المادية نظرية « علمية » - أنه خلال فترة التناقض والصراع - وقبل أن يحل - يجب أن تظل « علاقات الانتاج » محتفظة بطبيعتها الأساسية اذ لو أمكنها أن تلاحق تطور أدوات الانتاج أو تسير معها، لما وجد تناقض ولا صراع. ولما كان وعي الناس وأفكارهم (السياسية والقانونية والفلسفية والدينية.. الخ) ونظمهم (الدولة والكنيسة والأحزاب السياسية) قائمة ومحددة طبقا لعلاقات الانتاج فلا بد أن يظل ذلك « الوعي » وتلك « النظم » متفقة مع علاقات الانتاج المتخلفة، ومناقضة لقوى الانتاج المتطورة.

الى متى؟

طبقا للجدلية المادية، يحل التناقض « بطفرة » مفاجئة. والطفرة كما حددها مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية » هي « تصفية علاقات الانتاج القديمة واقامة علاقات جديدة بدلا منها » . ولا بد أن يتم هذا « بطفرة مفاجئة » أو كما قالوا بهدم علاقات الانتاج البائدة. فالوصول التدريجي غير ممكن وغير علمي، لأن الجدلية المادية نظرية علمية.

وما دور الناس في كل هذا؟

الناس « قوى منتجة » في قوى الانتاج يعملون بأدوات الانتاج، وهي تتطور وهم يكتسبون خبرة مع تطورها. والناس يعكسون علاقات الانتاج، فتكون أفكارهم ووعيهم ونظمهم مطابقة لمدى ما وصلت اليه « علاقات الانتاج » من تطور. فهم بصفتهم « قوة منتجة » سابقون في التطور علاقات الانتاج التي تربطهم ومن هنا يعكسون الصراع بين قوى الانتاج وعلاقاته حتما - لأن الجدلية المادية نظرية « علمية » - فيصبح وعيهم وأفكارهم ونظمهم (السياسية والقانونية والفلسفية والدينية والدولة والأحزاب السياسية) في صراع مع الناس « كقوة منتجة ». وكلما تطورت أدوات الانتاج زاد التناقض بينها وبين علاقات الانتاج وبالتالي زاد الصراع بين الأفكار والنظم القائمة وبين القوة المنتجة: العمال. هذا الصراع يؤدي الى أن ينقسم المجتمع الى فريقين. الفريق الأول: ويشمل الناس الذين هم « قوة منتجة »، الذين يعملون بأدوات الانتاج ويتطورون معها سابقين تطور الآخرين. والفريق الثاني هم: « غير » العاملين بأدوات الانتاج. ولما كان « البناء الفوقي » لعلاقات الانتاج (الأفكار والفلسفة والدين والدولة.. الخ) متخلفة - حتما - عن تطور قوى الانتاج، فانها تكون في خدمة « غير » العاملين بأدوات الانتاج. وبذلك نصبح أمام طبقتين: احداهما قوتها الدولة والفلسفة والقانون والفكر والأحزاب.. الخ، والأخرى قوتها الثورة ضد هذا « البناء الفوقي » لعلاقات الانتاج.

في النهاية، للقوة الأكثر تقدما، للطبقة العاملة التي تهدم علاقات الانتاج وتهدم معها «البناء الفوقي» بكل ما يتضمنه من «أفكار وفلسفة ودين ودولة وأحزاب.. الخ» لتقيم علاقات انتاج جديدة، يقوم عليها - حتما - بناء فوقي جديد.

وقد جرى التاريخ كله، ويجري، يقوده تطور أدوات الانتاج، خلال الصراع الطبقي، وتلك هي المادية التاريخية، تطبيق سليم لمنهج الجدلية المادية على حركة المجتمع.

وفهم «المادية التاريخية» على ضوء «الجدلية المادية»، يضع حدودا معينة لتفسيرها، لأن الجدلية المادية منهج «علمي»، وعلى هذا تكون حصيلة تطبيقها حتمية، وتكون محاولة تبرير أي استثناء من منطق «المادية التاريخية»، أو وجود هذا الاستثناء دليلا على أحد أمرين: اما أن ما يبدو استثناء غير معروف على حقيقة اي أن العيب في «المعرفة»، واما أن «الجدلية المادية» منهج غير علمي لأنه لا يفسر «كل» الظواهر التاريخية. أما «تطوير» الجدلية المادية، أو شد أطرافها لتغطي كل التاريخ، وتأويل قوانينها بحيث تصبح غير محددة فهو سلب لطابعها العلمي. كذلك تزييف التاريخ ليلائم الجدلية المادية أو لينقضها سلب لجدية البحث العلمي.

فمثلا، لا بد من أن يتطور أي مجتمع خلال التناقض بين أدوات الانتاج وعلاقات الانتاج. ولو ثبت أن هناك أي مجتمع تطور أو يتطور عن غير هذا الطريق فان الجدلية المادية تكون منهجا قاصرا، قد يفسر ظاهرة تاريخية ولكن لا يفسر حركة التاريخ.

ولا بد من أن تكون علاقات الانتاج متخلفة في تطورها عن قوى الانتاج، وأن يكون وعي الناس وأفكارهم ونظمهم والدولة والأحزاب متخلفة - بالتالي - عن تطور «القوة المنتجة» وأن يقوم صراع «طبقي» بين الذين يعكسون علاقات الانتاج والذين يعكسون قوى الانتاج. فان ثبت أن هناك أي مجتمع تطور أو يتطور

بغير تخلف الوعي والأفكار والنظم عن قوى الانتاج، أو بغير الصراع الطبقي، فان الجدلية المادية تكون منهجا قاصرا قد يفسر ظاهرة تاريخية ولكن لا يفسر التاريخ.

ولا بد من الصراع بين الطبقات، لأنه انعكاس للصراع بين النقيضين في أسلوب الانتاج، ولا بد من أن يزيد الصراع حدة كلما تطورت أدوات الانتاج، لأن علاقات الانتاج تبقى متخلفة بينما الأدوات تتطور، ولا بد من أن ينتهي كل هذا بثورة تحطم فيها الطبقة العاملة علاقات الانتاج القديمة وما كان قائما فوقها من دولة ودين وفلسفة وفكر وقانون وأحزاب سياسية... الخ. قال ستالين في « المادية الجدلية والمادية التاريخية »: « اذا صح أن التطور يجرى بانبثاق المتناقضات الداخلية، وبالصراع بين القوى المتضادة على أساس هذه التناقضات، وأن غاية هذا الصراع قهر هذه التناقضات والتغلب عليها، فمن الواضح أن نضال البروليتاريا الطبقي يكون حادثا طبيعيا تماما لا مفر منه، وبالتالي لا ينبغي اخفاء تناقضات النظام الرأسمالي بل ينبغي ابرازها وعرضها، ولا ينبغي خنق النضال الطبقي بل ينبغي القيام به الى نهايته. اذن، فلأجل اجتناب الخطأ في السياسة ينبغي اتباع سياسة بروليتارية طبقية حازمة، لا سياسة اصلاحية تقول بالتناسق بين مصالح البروليتاريا ومصالح البورجوازية، ولا سياسة توفيق بين الرأسمالية والاشتراكية » . اذا صحت الجدلية المادية كان ما قاله ستالين صحيحا، وكانت المادية التاريخية صحيحة.

ولكن اذا ثبت أن هناك أي مجتمع ليست فيه طبقات، أو فيه « طبقات لا صراع بينها، أو أن الصراع تخف حدته خلال التقدم الى الثورة، أو أن هناك ثورة لم تقدها طبقة ضد طبقة، ولم تلغ علاقات الانتاج القائمة لتقيم علاقات جديدة، فان الجدلية المادية تكون منهجا قاصرا قد يفسر ظاهرة تاريخية ولكن لا يفسر التاريخ.

واذا كان لا بد من الصراع الطبقي، وتعميقه، وحدته، فلا بد

من أن تكون السيادة والنصر للطبقة العاملة. أن تكون الدولة دولتها. والسيادة لأفكارها. وأن تلغي كل ما كان قائما على ما هدمته. «لأن الأفكار السائدة في كل عصر هي أفكار الطبقة السائدة» كما قال ماركس وانجلز في البيان الشيوعي. ولأن «الصراع الطبقي يؤدي حتما الى ديكتاتورية البروليتاريا» كما قال ماركس في رسالة الى فيدمير (٥ مارس ١٨٥٢).

وكل هذا مقياس للماركسيين وادعياء الماركسية. قدامى ومحدثين. قال لينين: «الماركسي الحق هو الذي يصل من اقراره الصراع الطبقي الى اقراره ديكتاتورية البروليتاريا. ان هذا يمثل أعمق الخلاف بين الماركسي وبين البورجوازي الصغير (أو الكبير) وهو محك اختبار الفهم والمعرفة الصحيحين بالماركسية».

٤

عندما قلنا وكررنا - فيما سبق - كلمتي: «لا بد» و «حتما». لم يكن ذلك تأكيدا لأمر وقع أو سيقع. ولم يكن كتابة للتاريخ أو تنبؤا بالمستقبل. بل كان تأكيدا «للضرورة الحتمية» كأساس لأية نظرية علمية. وقد قيل لنا. وتكرر القول. ان الجدلية المادية منهج علمي. وان المادية التاريخية نظرية علمية. وليس ثمة أي مبرر لرفض هذا القول قبل اختباره. سوى التعصب ضد الماركسية. لذلك فانا لا نرفضه ولكن نقبله منطلقا الى البحث. فان صدق قبلناه منهجا ونظرية. وان لم يصدق. فلا يكفي أن نرفضه بل نجتهد بحثا عما يتخطاه صدقا. لا تعصب اذن للمادية التاريخية. ولا تعصب ضدها. ولكن محاولةلمعرفة الحقيقة. لهذا سنأخذ ذات المجتمعات (التاريخية) التي اختارها الماركسيون ميدانا لاختبار نظريتهم.

يقول مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية»: «ان الانسانية - ككل - قد مرت بأربعة أشكال: الشيوعية البدائية.

والعبودية، والاقطاعية، والرأسمالية، وأنها تعيش الآن عصر التحول الى الشكل التالي، أي الشكل الشيوعي الذي يطلق على مرحلته الأولى اسم الاشتراكية».

ثم يبدأون التطبيق فيقولون عن الشيوعية البدائية:

«كانت أدوات الانتاج التي تملكها الانسانية في المراحل الأولى من نظام الشيوعية البدائية من أكثر الأنواع بدائية: المراوة، والفأس الحجري، وسكين الصوان، والحربة ذات الرأس الحجرية، تبعها بعد ذلك القوس والسهم. وكان الناس يحصلون على ضرورات المعيشة عن طريق الصيد وجمع المأكولات الطبيعية. وبعد ذلك بكثير ظهرت الزراعة بواسطة الفأس، وكانت قوة الانسان الجسمانية القوة المحركة الوحيدة في ذلك العصر.

«وكانت علاقات الانتاج بين الناس متفقة مع مستوى تطور قوى الانتاج. فلم يكن من الممكن - بواسطة أدوات العمل المتاحة وقتئذ - أن يكافح الانسان منفردا قوى الطبيعة، وأن يؤمن ضرورات الحياة، فكان لا بد من العمل الجماعي (الصيد الجماعي للحيوان والأسماك.. الخ) بواسطة جميع أعضاء المجتمع الشيوعي البدائي، متحدين متعاونين، ليستطيعوا الحصول على ما يلزمهم من ضرورات الحياة. واقتضى العمل الجماعي الملكية الجماعية لأدوات الانتاج، التي كانت أساس علاقات الانتاج في ذلك العصر، كان كل أعضاء المجتمع مشتركين في ذات العلاقات مع أدوات الانتاج، ولم يكن أى واحد، من أعضاء المجتمع يستطيع أن يسلب الأعضاء الآخرين أدوات الانتاج وأن يحولها الى ملكية خاصة به.

«ولما لم تكن ثمة ملكية خاصة، لم يكن من الممكن أن يستغل انسان انسانا آخر. وكانت وسائل العمل البدائية، حتى عند استعمالها جماعيا، تؤدي الى قدر ضئيل من الضروريات لا يكاد يكفي اطعام كل عضو من اعضاء الجماعة، أى ببساطة، لم يكن ثمة فائض يمكن أن

يؤخذ من منتج ويحفظ لباقي أعضاء المجتمع. ولما لم يكن هناك استغلال لعمل الآخرين لم تكن هناك حاجة لجهاز خاص للردع. وكانت المهام البسيطة الخاصة بتدبير الشئون المشتركة تتم اما جماعيا او باسنادها الى أكثر أعضاء الجماعة احتراما وخبرة.

« وهكذا كانت بساطة ملامح الشكل الاجتماعي محددة بانحطاط مستوى الانتاج. وعجز الانسان في مواجهة محيطه الطبيعي المروع. انعكس اعتماد الانسان على الطبيعة، التي كانت تواجهه كشيء غريب وغير مفهوم، في أفكار دينية فجة وطفولية. كان الناس يعيشون في حماية قوة الجماعة: العشيرة أو القبيلة. وكانوا يتبعون العادات والتقاليد تبعية عمياء. في تلك المرحلة كان التعاون وتبادل المساعدة قائمين بين أعضاء القبيلة الواحدة فقط. وأحيانا كان يثور نزاع بين القبائل. فمع أن النظام الشيوعي البدائي كان متحررا من مظاهر التخريب والتشويه التي أصابت المجتمع والناس فيما بعد في ظل نظام الاستغلال. لم يكن، على أي وجه، « عصرا ذهبيا » بالنسبة الى الانسان.

« وخلال مجرى الزمن وصل نظام الشيوعية البدائية الى حالة الانحدار.. وكانت الأسباب الحاسمة في هدم المجتمع البدائي تكمن في تطور قوى الانتاج. فقد سيطر الناس تدريجيا على سر صهر المعادن. فقد حلت الأدوات المعدنية محل الأدوات الحجرية والخشبية. وانتشر المحراث ذو النصل المعدني، والفئوس المعدنية، ورؤوس الحراب من الحديد أو البرونز. والسهام... الخ. ومرت الزراعة بمزيد من التطور. وأدى استئناس الحيوان واستعماله كقوة فعالة في فلاحة الأرض الى زيادة انتاجية العمل. وادى تطور قوى الانتاج - ادوات العمل ومهارات الانتاج وخبرة العاملين - الى تغيرات اجتماعية هامة. اذ ظهر التقسيم الاجتماعي للعمل. فقد أصبحت الزراعة وتربية الحيوانات ثم المهن اليدوية أنواعا خاصة من نشاط العمل. وبدأ تطور تبادل ناتج العمل بين القبائل أولا. ثم بعد هذا

داخل الجماعة نفسها. وبالتدرج اختفت الحاجة الى العمل المشترك الذي تقوم به الجماعة كلها. وتفتتت القبائل والعشائر الى أسر. أصبحت كل أسرة منها وحدة اقتصادية مستقلة. وافترق العمل. وظهرت الملكية الفردية وظهرت معها امكانية الاستغلال، اذأن الانتاج عندئذ كان قد تطور الى حد أن بدأت قوة العمل الانساني تنتج أكثر مما كان لازما لمجرد اشباع ضرورات حياة العامل.

وقد كان الناس مدفوعين الى تحسين أدوات العمل وزيادة مهاراتهم بالضرورة، وبالرغبة في أن يكون عملهم أكثر سهولة وأن يختزنوا ما يحتاجون تحوطا ضد الكوارث الطبيعية. غير أنهم بتغييرهم أدوات العمل كانوا يمهدون الطريق لثورة اجتماعية عميقة. بدون أن يدركوا هذا أو يعوه، بل وحتى بدون أن تخطر على بالهم النتائج الاجتماعية لذلك التغيير. وقد كانت تلك الثورة العميقة أن حل الشكل العبودي للمجتمع محل الشيوعية البدائية. كانت قوى الانتاج التي انتشرت في المجتمع تتطلب علاقات جديدة بين الناس.

انتهى ما قاله مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية ». والاضافة الوحيدة من كتاب « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » لفردريك انجلز الذي حدد تاريخ نهاية تلك المرحلة « باغريق العصر البطولي والقبائل السابقة على تأسيس روما بفترة قصيرة والألمان أيام « تاسيتس »، أي الى ١٠٠٠ سنة قبل الميلاد تقريبا. وعلى هذا تكون مرحلة الشيوعية البدائية قد استغرقت مئات الألوف من السنين (٤٠٠٠٠٠ سنة تقريبا) الى أن انتهت الى الملكية الفردية. فانتهت بها.

تلك اذن فترة طويلة. أطول مما نتصور. كانت المجتمعات الانسانية تعيش خلالها حياة خالية من أى انفصام بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج أي بدون تناقضات أو صراع أو طبقات أو ثورات طبقا للمادية التاريخية. ومع ذلك تطورت من « الهراوة والفأس الحجري »، كما قال مؤلفو « الماركسية - اللينينية » الى ما ذكره

انجلز في كتابه « أصل العائلة »: « استخدام الحديد واختراع الحروف والكتابة واستخدامها في تدوين الآداب... وفي اشعار هوميروس « شاعر الاغريق الأشهر » وخاصة الالياذة نجد المرحلة العليا للبربرية في قمة ازدهارها، فقد جاء في تلك الأشعار وصف الآلات الحديدية التي تطورت الى فنون، والعربات والعجلات الحربية وبناء السفن، والفن الهندسي، وبناء المدن ذات الأسوار والأبراج الدفاعية الخ ».

والسؤال هنا: كيف تطورت الانسانية خلال تلك الآلاف العديدة من السنين وكيف وصلت الى ما وصفه انجلز؟ ما الذي كان يقود التاريخ قبل ظهور الملكية الفردية؟ ما الذي كان يحدد للانسان « بواعثه وغاياته » بدلا من التناقض داخل أسلوب الانتاج بين قوى الانتاج وعلاقاته؟ ما الذي كان يحرك كفاحه الدامي بدلا من صراع الطبقات؟

ما نقلناه عن « أسس الماركسية - اللينينية » . يتضمن بعض الاجابة عن هذه الأسئلة. فقد قالوا ان الناس في المجتمع الشيوعي الأول كانوا « مدفوعين الى تحسين أدوات العمل وزيادة مهاراتهم بالضرورة والرغبة في أن يكون عملهم أكثر سهولة. وان يختزنوا ما يحتاجونه تحوطا ضد الكوارث الطبيعية ». غير أن السؤال يبقى قائما . لماذا رغب الانسان الأول في أن يكون العمل أكثر سهولة. وهل تكون سهولة العمل باعثا وغاية نفهم التاريخ على ضوئها؟.

أياً كانت الاجابة الجديدة عن هذا السؤال الجديد فلن تكون « التناقض في أسلوب الانتاج بين قوى الانتاج وعلاقاته ». ولا « الصراع الطبقي » . ولا « الطفرة » الجدلية التي تهدم القديم فجأة لتقيم الجديد. أي أن الجدلية المادية كمنهج والمادية التاريخية كنظرية لا يقدمان لنا تفسيرا للتطور خلال الحقبة الكبرى من عمر البشرية.

بعد الشيوعية الأولى يأتي المجتمع العبودي.

يقول مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية » :

« أساس علاقات الانتاج في هذا النظام ليس الملكية الخاصة لأدوات الانتاج فحسب، بل ملكية العاملين أنفسهم (الرقيق) أيضا. وقد كان حق ملكية العبيد وكل ما يملكون محددا بمستوى تطور قوى الانتاج في ذلك العصر. كان هذا المستوى مرتفعا ارتفاعا كافيا لقيام امكانيات استغلال الشعب العامل. وفي الوقت ذاته كان لا يزال منخفضا، بحيث لم يكن من الممكن استغلال العاملين والاستيلاء على جزء مما ينتجون الا عن طريق النزول بمستهلكاتهم الى الحد الأدنى، وأن يترك لهم ما يكفي فقط للابقاء على حياتهم فلا يموتون جوعا. ولم يكن من الممكن أن يتم هذا الا بسلب المستغلين كل الحقوق، واحالتهم الى « أدوات ناطقة » واستعمال أقسى أنواع القهر.

« أدى تغيير علاقات الانتاج الى ثورة في نواحي الحياة الأخرى أيضا.

« فقد حلت محل علاقات التعاون والتضامن التي كانت طابع المجتمع البدائي علاقات تتضمن سيادة قطاع من المجتمع على آخر. أي علاقات الاستغلال والاضطهاد والعداء المقيم. وانقسم المجتمع الى طبقتين من الأعداء: طبقة مالكي العبيد، وطبقة العبيد.

« وقد أثار الاستغلال الوحشي للعبيد معارضة حادة من جانبهم. وكان القضاء على هذه المعارضة يحتم خلق جهاز خاص للردع (الدولة) بدلا من أجهزة الادارة السابقة من العشيرة والقبيلة. وكانت وظيفة الدولة أن تحمي ملكية أصحاب العبيد، وأن تؤمن لهم موردا ثابتا من العبيد من أسرى الحرب ومن المدنيين المفلسين أيضا، الذين كانوا يتحولون الى عبيد. وأدى مولد الدولة الى مولد القانون، أي نظام من القواعد والأوامر القانونية تعبر عن ارادة الطبقة الحاكمة وتحميها قوة الدولة الرادعة. وظهرت عادات جديدة وفكر خاص عن الرقيق. فانتشر في السادة المضطهدين، تدريجيا، احتقار وازدراء العمل الجسماني الذى أصبح يعتبر عملا غير لائق بالرجل الحر. فثبتت جذور فكرة عدم المساواة بين الناس.

« بالرغم من هذا كان النظام العبودي خطوة الى الأمام في التقدم الانساني . فقد أدى الى مزيد من التطور في التقسيم الاجتماعي للعمل: بين الزراعة والحرفيين في المدن. وبين فروع مختلفة من الحرفيين أيضا . واقتضى تقسيم العمل بدوره التخصص وتحسين الأدوات وزيادة المهارات. فظهرت فروع جديدة من الزراعة (زراعة الخضروات والفاكهة ..الخ) بالاضافة الى انتاج الحبوب. واخترعت أدوات جديدة للعمل مثل المحراث ذي العجلات والمتعدد النصل والمنجل. وبالاضافة الى قوته الجسدية. بدأ الانسان في استخدام قوة الحيوان على نطاق واسع. وباستخدام عمل جماهير من العبيد أمكن بناء السدود. وتنظيم الري والطرق. وأنشئت السفن البحرية. وأنابيب نقل المياه. وأقيمت المدن الكبيرة. وخلق تحرر قطاع من المجتمع - بفضل استغلال العبيد - من الاسهام المباشر في الانتاج ظروف تطور العلم والفن.

« غير انه قد جاء الوقت الذي استنفدت فيه امكانيات التقدم الكافية في أسلوب الانتاج العبودي. عندما تحولت علاقات الانتاج شيئا فشيئا الى قيود تمنع تطور قوى الانتاج . اذ لم كن ملاك العبيد يملكون عملهم الرخيص فانهم لم يبذلوا جهدا لتحسين أدوات الانتاج . أكثر من هذا ان العبد الذي لم يكن ذا مصلحة في ناتج عمله . لم يكن من الممكن أن يؤتمن على أدوات معقدة وغالية الثمن . وشيئا فشيئا أصبحت الحاجة الملحة لتطور قوى الانتاج تقتضي الغاء علاقات الانتاج القديمة .

« ولم يكن ذلك ممكنا الا بثورة اجتماعية . وكانت القوة المحركة وراء الثورة تلك الطبقات والجماعات التي عانت أشد المعاناة عن النظام العبودي. وبالتالي كانت تستفيد أكثر من غيرها من الغائه . وكان الجزء الاكبر منهم عبيدا والقطاعات الفقيرة من الأحرار . وعندما وصلت التناقضات في أسلوب الانتاج القديم الى الذروة. أصبح الصراع الطبقي شيئا فشيئا . أكثر حدة. واتخذ جميع الأشكال.

من الاتلاف العمد لأدوات العمل، الى تمرد عشرات الألوف من الناس. وفي النهاية، تحت ضربات تمرد الطبقات العاملة وغزوات القبائل البربرية المجاورة، التي لم تستطع دولة ملاك العبيد أن تقاومها لما سببته تناقضاتها الداخلية والصراع فيها من ضعف، انهار النظام العبودي.

في هذا الذي يقوله الماركسيون محاولة عنيفة للخروج من مأزق أدى الى تناقض واضح فيما جاء به خاصاً بقوى الانتاج. فطبقاً للجدلية المادية، والمادية التاريخية لا بد من أن تتطور أدوات الانتاج سابقة في تطورها علاقات الانتاج. وينفرد المجتمع العبودي كما وصفوه بميزة خاصة هي أن أدوات الانتـاج هم «العبيـد» و «الآلات». وقد بدأوا بأن طوروا أدوات الانتاج «غير الناطقة» فتطور المحراث الحديد، الذي تركناه عند آخر مراحل الشيوعية البدائية الى «المحراث ذي العجلات والمتعدد النصل والمنجل»... الخ. وكان لا بد «للأدوات الناطقة» من أن تتطور أيضا حتى تسبق قوى الانتاج علاقات الانتاج. ولكنهم قالوا انها لم تتطور ولا حتى تطورت أدوات الانتاج التي طورها في أول الحديث، لأن ملاك العبيد لم يبذلوا جهدا في تحسين أدوات الانتاج. وأكثر من هذا أن العبد الذي لم تكن له مصلحة في ناتج عمله لم يكن من الممكن أن يؤتمن على أدوات معقدة وغالية الثمن. وشيئا فشيئا أصبحت الحاجة الملحة لتطور قوى الانتاج تقتضي الغاء علاقات الانتاج القديمة».

وراء هذا نقض للمادية التاريخية. اذ أن قوى الانتاج هنا لم تتطور حتما مخلفة وراءها علاقات الانتاج بل حالت ملكية العبيد دون أن يبذل المالكون «جهدا في تحسين أدوات الانتاج»، وحالت دون أن يحافظ العبيد على أدوات العمل وأن يحصلوا على أفضل منها «فدمروها عمدا». هنا تحدد علاقات الانتاج مستوى تقدم قوى الانتاج، وتكون هي العامل الحاسم وليس العكس. اذن لماذا ثارت «الأدوات الناطقة»؟ لماذا ثار «العبيد»؟. فيما نقلناه عن

« أسس الماركسية - اللينينية » بعض الاجابة. قالوا:

« أثار الاستغلال الوحشي للعبيد معارضة حادة من جانبهم... (ولأن) العبد لم تكن له مصلحة في ناتج عمله.. « فقام العبيد بثورة ».. وكانت القوة المحركة وراء الثورة تلك الطبقات والجماعات التي عانت أشد المعاناة من النظام العبودي.. واتخذت الثورة شكل).. الاتلاف العمد لأدوات العمل وتمرد عشرات الألوف من الناس... »

اذن فقد كان الباعث على الثورة هو الاستغلال الوحشي للعبيد ولم تكن غاية الثورة أن يمتلك العبيد أدوات الانتاج فقد دمروها عمدا. فما الذي كان يريده العبيد؟ ما الذي كان يحدد بواعث وغايات الانسان العبد؟ أيا كانت الاجابة الجديدة على هذا السؤال الجديد فلن تكون التناقض بين أدوات الانتاج وبين علاقات الانتاج. لم تكن ثورة العبيد « طفرة » تلحق بها علاقات الانتاج المتخلفة بأدوات الانتاج المتقدمة. لم تكن المشكلة أصلا مشكلة أدوات الانتاج بل مشكلة انسان لا يريد أن يكون « أداة ناطقة ». ونصبح في حاجة الى قاعدة جديدة نعرف على أساسها لماذا ثار العبيد ويثورون ولو أدى هذا الى تدمير أدوات الانتاج جميعا.

بعد عهد العبودية جاء عهد الاقطاع. وقال فيه مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية »:

« أساس علاقات الانتاج في هذا النظام ملكية الاقطاعيين أدوات الانتاج وأولها الأرض. وقد كان الفلاحون كأشخاص تابعين للاقطاعيين ولكنهم لم يكونوا مملوكين لهم تماما. كان للاقطاعيين حق في عمل الفلاحين. وكان الفلاحون ملزمين بأداء خدمات للاقطاعيين. وكان المجتمع الاقطاعي يتميز أيضا بحيازة الفلاحين والحرفيين الخاصة. وكانت للفلاح التابع قطعة من الأرض خاصة به. يبقى ناتجها تحت تصرفه بعد الوفاء بالتراماته للمالك الاقطاعي.

« وفتح الطابع الخاص لعلاقات الانتاج مجالات جديدة لنمو قوى

الانتاج فقد أصبحت للمنتج المباشر - الآن - مصلحة مادية معلومة في ناتج عمله. وعلى هذا فلم يعد يحطم أو يتلف أدواته بل بالعكس، أصبح يعنى بها عناية حريصة ويحاول تحسينها. وزاد التقدم في الزراعة فأدخل نظام الدورة الزراعية الثلاثية وانتشر استخدام طرق تخصيب الأرض.

« وتحقق نجاح أكثر دلالة بتزويد الحرفيين الزراعة بالأدوات والاشياء اللازمة للاقطاعيين والتجار في حياتهم اليومية.وأنواع مختلفة من الأدوات المنزلية، وكذلك بالأسلحة والمهمات العسكرية. وأدى تقدم الحرف والتجارة الى انشاء المدن. وبمرور الزمن أصبحت المدن مهد أسلوب الانتاج الرأسمالي الجديد - مراكز قوية للنشاط الاقتصادي والسياسي والثقافي.

« وتمت في عهد الاقطاع اكتشافات فذة، كان لها تأثير عظيم في مجرى تاريخ الانسان، فقد تعلم الانسان كيف ينتج الحديد من خام الحديد، وأن يبني سفنا شراعية قوية قادرة على الرحلات الطويلة، وأن يبتكر أدوات رؤية بسيطة (نظارات وتلسكوبات) والبوصلة، والبارود والورق، وطباعة الكتب. الساعات الآلية، وأضيفت الى قوة الانسان .والحيوان الجسدية - على نطاق أوسع كثيراً - قوة الريح (طواحين الهواء والسفن الشراعية) وقوة مساقط المياه كانت ادارة الطواحين والعجلات بالمياه هي المحركات البسيطة التي انتشرت في القرون الوسطى).

« وأدى حلول علاقات الانتاج الاقطاعية محل علاقات الانتاج العبودي الى تغييرات في حياة المجتمع كلها.

« كان التغيير الرئيسي في التركيب الطبقي. فقد أصبح الاقطاعيون - ملاك الأراضي - الطبقة الحاكمة. وكان فلاحو الأرض هم الطبقة الأساسية الاخرى في المجتمع الاقطاعي. وكانت العلاقة بين هاتين الطبقتين ذات طابع عدائي وقائمة على تعارض في المصالح الطبقية لا يمكن التوفيق فيه. ومع أن أشكال الاستغلال

كانت أخف قليلاً منها في عهد العبودية فقد كانت من نوع بالغ القسوة. كان استغلال الفلاحين لا يزال قائماً على الردع غير الاقتصادي فلم يكن العامل في الأرض ليجد الحافز الاقتصادي والباعث المادي الا في عمله في الارض التي يحوزها. وكان الجزء الاكبر من وقته مخصصا للعمل لحساب المالك الاقطاعي، ولم يكن يتقاضى عن هذا العمل أي مقابل على الاطلاق. كان الباعث على العمل هنا مجرد الخوف من العقاب والاكراه المادي، وخطر فقدان ملكيته الخاصة التي كان في امكان مالك الارض أن يصادرها.

« بالمقارنة بالمجتمع العبودي، وصل الصراع الطبقي الى درجة أعلى. وقد شملت ثورة الفلاحين في بعض الأحيان أقاليم واسعة. وتظهر مقاومة الفلاحين للاقطاعيين في حروب الفلاحين التي هزت بلدا بعد آخر.

« وكان البناء السياسي والفكري للمجتمع الاقطاعي يعكس أشكال الاستغلال والصراع الطبقي الخاصة به. فلكي يستغل الاقطاعيون الفلاحين ويحتفظوا بهم كانت دولة الاقطاع تلجأ دائما الى القوة المسلحة التي لم تكن تحت تصرف السلطة المركزية فحسب، بل أيضا تحت تصرف كل مالك اقطاعي. وكان هذا الأخير مطلق السيادة داخل مقاطعته يستطيع أن يحكم ويعاقب كما يريد.

« وتضمنت التشريعات عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الاقطاعي. فكونت الطبقات وقطاعاتها الداخلية طوائف (كان المجتمع الاقطاعي مكونا من طوائف كالنبلاء ورجال الدين والتجار والفلاحين) وكانت العلاقات بين الطوائف وفي داخلها مؤسسة على خضوع محكم وتبعية شخصية. وكان جمود الحواجز الاجتماعية يعرقل الحركة من درجة في سلم التدرج الاقطاعي الى درجة أخرى. وكانت الحياة الروحية في المجتمع محكومة بالكنيسة والدين.

« ومع الزمن أدى تطور قوى الانتاج الى تناقضات بينها وبين علاقات الانتاج السائدة في المجتمع الاقطاعي والبناء السياسي والفكري السائد القائم عليها والمحدد بها. وكان نضال الفلاحين يتحدد شيئا فشيئا ضد الاضطهاد الاقطاعي في سبيل حرية تصرفهم في ناتج نشاطهم الاقتصادي كانوا يحاولون أن يحرروا أنفسهم من الاضطهاد الاقطاعي حتى يحصلوا على امكانيات تقدم زراعتهم.. الخ . وظهرت بجوار محلات الحرفيين الصغيرة مؤسسات صناعية كبيرة قائمة على المهارة اليدوية ولكن على الاستخدام الواسع النطاق لتقسيم العمل واستخدام جهد عمال متحررين من التبعية الشخصية.

« وتطورت المدن - دعامة البرجوازية الناشئة - تطورا قويا واتسع مجال التجارة أكثر من ذي قبل فاستولى التجار بمساعدة الجيوش الملكية على أسواق جديدة في بلاد عبر البحار، وأدى نمو التبادل بدوره الى سرعة تطور الانتج الذي أصبح بالتالي سهلا كنتيجة للاكتشافات العلمية والتكنيكية في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

« في وسط النظام الاقطاعي أخذ أسلوب جديد من الانتاج الرأسمالي يتكون تدريجيا، وكان تطوره يقتضي الغاء النظام الاقطاعي. كانت البرجوازية - الطبقة التي تبدو الآن رائدة أسلوب الانتاج الجديد - في حاجة الى سوق عمل « حر ». أي الى عمال متحررين من تبعية الفلاحين ومن الملكية كليهما. يدفعهم جوعهم الى المصانع. كانت في حاجة الى سوق وطني والى الغاء الجمارك وكل الحواجز الأخرى التي خلقها الاقطاعيون وقد ألغت فعلا الضرائب التي تدفع للبلاط والخدم الكثيرين للنبلاء وحطمت امتيازات الطوائف. وكانت غايتها أن تكون قادرة على السيطرة على نواحي الحياة في المجتمع.

« وجمعت البرجوازية حولها كل الطبقات والجماعات التي لم تكن راضية بالنظام الاقطاعي. من الفلاحين التابعين. الى القطاعات

المنحطة من سكان المدن التي كانت تعيش في ظروف من الفقر والاذلال والاضطهاد الى العلماء والكتاب التقدميين الذين كانوا - بصرف النظر عن أصلهم مختنقين بالاستبداد الروحي للاقطاع والكنيسة.

وهكذا بدأ عصر الثورة البورجوازية.

هنا يظهر مجتمع أكثر تعقيدا من ذي قبل، بدأ منذ ولادته بتناقض صارخ وحاد بين قوى الانتاج (الارض والفلاحين) وبين علاقات الانتاج (الملكية الخاصة للارض) وبالرغم من هذا التناقض الذي بدأ به فان أدوات الانتاج قد تطورت تطورا فذاً، أي أن علاقات الانتاج الاقطاعية لم تقف عقبة في سبيل تطور أدوات الانتاج، بل فتحت « مجالات جديدة لتطور قوى الانتاج ». ومع هذا فقد كان الصراع الطبقي قائما على قدم وساق بين الاقطاعيين والفلاحين. لم يكن الفلاحون يقاتلون من أجل غايات اقتصادية، اذ أن استغلالهم كان قائما على « الردع غير الاقتصادي ». كان كل فلاح يحوز قطعة من الارض ويستولي على ناتج عمله، ويجد في هذا باعثا على العمل. ولكنه في الوقت ذاته كان مكرها - اكراها غير اقتصادي - على أن يخدم الاقطاعي تفاديا لاستبداده. فماذا كانت بواعث وغايات ثورة الفلاحين؟.. قالوا: « حرية تصرفهم في ناتج نشاطهم الاقتصادي ». ولماذا كان الفلاحون يريدون أن يكونوا « أحرارا » في تصرفهم في ناتج نشاطهم الاقتصادي؟ لا يمكن ان تكون الاجابة هنا: « لأن أدوات الانتاج قد تطورت » فقام بينها وبين « علاقات الانتاج » تناقض. ذلك أن عهد الاقطاع قد بدأ بتلك العلاقات. وتم التطور في ظلها وكان متضمنا الطبقتين منذ البداية. لم تنشأ الطبقتان بالتدريج خلال تطور قوى الانتاج بمعدل أسرع من تطور علاقات الانتاج كما يقتضي قانون التطور في المادية التاريخية. ولكن نشأتا معا في علاقتهما العدائية. وكان مضمون علاقتهما سيادة الاقطاعيين « يحكمون ويحكمون » كما يريدون.

وتبعية الفلاحين يخدمون سادتهم بدون مقابل. وقد ثار الفلاحون على هذه السيادة بالرغم من أن الفلاح كان له « مصلحة مادية معلومة في ناتج عمله وعلى هذا لم يعد يحطم أو يتلف أدواته. بل بالعكس أصبح يعنى بها عناية حريصة، ويحاول تحسينها، وزاد التقدم في الزراعة فأدخل نظام الدورة الزراعية الثلاثية وانتشر استخدام طرق تخصيب الارض ». لعلنا أن نجد بعض الاجابة فيما قالوه من أن الفلاحين كانوا يفتقدون الباعث الحافز على خدمتهم الاقطاعي. وهو الباعث الحافز الذي كانوا يجدونه في عملهم في ملكيتهم الخاصة. فهل تكون الملكية الخاصة العنصر الحاسم الذي يحدد للانسان بواعثه وغاياته؟ ولماذا يريد الانسان أن تكون له ملكية خاصة؟ أم أن ثورة الفلاحين كانت للتحرر من التبعية الشخصية للاقطاعيين. أي ثورة ضد الاكراه غير الاقتصادي فتكون غايتها غير اقتصادية؟ عندئذ. ما هي تلك الغايات غير الاقتصادية التي تدفع الانسان الى الثورة. وكيف تتحدد؟ - كل هذه أسئلة لا تجيب عليها المادية التاريخية.

غير أنها تبدو أكثر صلابة ومقدرة على التفسير بظهور تلك الطبقة الجديدة في قلب الاقطاع. فقد تركت المادية التاريخية الطبقتين الرئيسيتين: الاقطاعيين والفلاحين في عدائهما الذي لا توفيق فيه دون أن ينتهي التناقض بين علاقات الانتاج (الملكية الخاصة لأدوات الانتاج) وقوى الانتاج. ووجدنا طبقة جديدة (لم تتحدد طبقا لمركزها من علاقات الانتاج، بل بعدم انتمائها الى طرفي تلك العلاقة: الاقطاعيين والفلاحين، فنسبت الى « المدن »، وحملت اسمها: سكان المدن أو البورجوازية) لا تريد أن تلغي علاقات الانتاج القديمة ولكن تريد لها أن تكون مطلقة. تريد أن تدعم « الملكية الخاصة لأدوات الانتاج » وتلغي أي قيد عليها، مع أن قوى الانتاج قد تطورت تطورا خطيرا، اذ قد تمت « اكتشافات فذة كان لها تأثير كبير في مجرى تاريخ الانسان. فقد تعلم الانسان كيف ينتج الحديد من خام الحديد وأن يبني سفنا شراعية قوية قادرة على الرحلات الطويلة،

وأن يبتكر أدوات رؤية بسيطة (نظارات وتليسكوبات) والبوصلة والبارود والورق وطباعة الكتب والساعات الآلية.. الخ ». كان هذا يقتضي - كما قال الماركسيون بحق - سوقا حرا للعمل وسوقا حرا للتجارة. ولم يكن هذا ممكنا الا بالغاء « سلطة الاقطاعيين ». وقد رأينا من قبل أن سلطة الاقطاعيين ودولتهم ودينهم وثقافتهم.. ليست سوى البناء الفوقي الذي يقوم على علاقات الانتاج. وأن علاقات الانتاج تلك كانت ملكية أدوات الانتاج« ملكية خاصة ». وطبقا للجدلية المادية (والمادية) التاريخية. كان لا بد من الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج. أي علاقات الانتاج. حتى تنهار معه « سلطة الاقطاعيين » غير أن حل التناقض جرى على غير هذا. فقد قضت البورجوازية على« سلطة الاقطاعيين ».ودعمت في الوقت نفسه الملكية الخاصة لأدوات الانتاج. أي أبقت على علاقات الانتاج وهدمت « سلطة الاقطاعيين » في سبيل مزيد من الملكية الخاصة بدون قيود.

فما الذي حدد للبورجوازيين بواعثهم وغاياتهم؟ وكيف تطورت قوى الانتاج في عهد الاقطاع دون أن « يتعمق » التناقض بينها وبين « علاقات الانتاج »؟ انها أسئلة تحتاج الى مزيد من التفسير.

واذ نشأت الرأسمالية تتبعها مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية » فقالوا:

« علاقات الانتاج في الرأسمالية قائمة على ملكية الرأسماليين الخاصة أدوات الانتاج. وتستغل طبقة الرأسماليين طبقة العمال الأجراء. المتحررين من التبعية الشخصية. ولكنهم مضطرون الى بيع قوة عملهم. لأنهم لا يملكون أدوات الانتاج.

« وقد أتاحت علاقات الانتاج الرأسمالية فرصة كبيرة لتطور قوى الانتاج فظهر الانتاج الآلي الكبير المؤسس على السيطرة على قوى الطبيعة مثل البخار وبعده الكهرباء. وعلى الاستعمال الواسع للعلم في الانتاج. وأدت الرأسمالية الى تقسيم العمل. لا في داخل كل بلد على

حدة، بل بين البلاد ذاتها. وهكذا خلقت سوقا عالميا وبالتالي نظاما اقتصاديا عالميا »

« ومرة أخرى تؤدي التغيرات في أسلوب الانتاج الى تغييرات في كل جوانب الحياة في المجتمع.

« أصبحت طبقة الرأسماليين وطبقة العمال، الطبقتين الرئيسيتين في المجتمع. وكما حدث من قبل، ظلت العلاقة بينهما ذات طابع عدائي اذ أنها قائمة على استغلال واضطهاد الذين يملكون للذين لا يملكون. انها علاقة صراع طبقي لا يمكن تفاديه. ولكن طرق الاستغلال والاضطهاد قد تغيرت جذريا. وأصبح شكل الاكراه السائد اقتصاديا. فالرأسمالي لا يحتاج - كقاعدة - الى القوة المادية لحمل الناس على العمل من أجله، اذ أن العامل المجرد من أدوات الانتاج مكره على أن يقوم بهذا - اراديا - تحت تهديد الموت جوعا وأصبحت علاقات الاستغلال مغلفة بالاستخدام « الحر » للعمال، ببيع وشراء قوة العمل.

« وأدى التغير في طرق الاستغلال الى تغيير في طرق الحكم السياسي، وتم التحول من الا ستبداد المكشوف في العصور الخالية الى أشكال أكثر تهذيبا في الحكم، أي الى الديمقراطية البورجوازية. وأخلت السلطة المطلقة للملكية الوراثية مكانها للجمهورية البرلمانية (أو على الأقل الملكية الدستورية. وتقرر الاقتراع العام وأعلن أن للمواطنين حريات سياسية معينة وانهم متساوون أمام القانون. هذا النوع من النظام يتفق الى أكبر حد مع مبادىء حرية المنافسة وحرية اللعب بالقوى الاقتصادية التي كانت الرأسمالية قائمة عليهما زمنا طويلا.

« ومع هذا، فان كل الاختلاف بين البناء السياسي والفكري في المجتمع البورجوازي وبين ذلك البناء في المجتمع الاقطاعي لم يخف الحقيقة الاساسية وهي أنه لا يزال بناء قائما على علاقات الملكية الخاصة والاستغلال. والجزء الأكبر من هذا البناء مكون من أجهزة

وأفكار الطبقة البورجوازية المستغلة التي كانت مهمتها أن تحافظ على سيادة الطبقة البورجوازية وأن تضمن طاعة الجماهير المضطهدة.

وكما ثبت في الوقت الحالي، لا نظريا فحسب، بل بالممارسة الاجتماعية، أن الشكل الرأسمالي أيضا شكل مؤقت وانتقالي. ففي قلب النظام نفسه يزيد العداء عمقا، وفوق هذا ينضج ويعمق التناقض بين الطابع الاجتماعي للانتاج والشكل الفردي للملكية. والمخرج الوحيد من هذه التناقضات هو الانتقال الى الملكية الاجتماعية لأدوات الانتاج، أي الى الاشتراكية.

«غير أنه - كما كان الامر في الماضي - لا يمكن أن يتم الانتقال الى الاسلوب الجديد في الانتاج الا خلال ثورة اجتماعية. والقوة المقدر لها أن تقوم بهذه الثورة قد ولدتها الرأسمالية ذاتها في شكل الطبقة العاملة. وتقوم الطبقة العاملة، ضامة الى جانبها كل الشعب العامل. باسقاط سلطة رأس المال وخلق نظام اشتراكي جديد متحرر من اشغلال الانسان للانسان.

هنا مجتمع تلعب فيه الملكية الخاصة لأدوات الانتاج دورا هاما، وعلى هذا تبدو المادية التاريخية بالنسبة اليه نظرية صلبة. ومع هذا فليس الامر خاصا بتفسير أثر أدوات الانتاج أو ملكيتها في التطور - فلا أحد أنكر أو ينكر ما لها من أثر قد يكون خطيرا كما هو الحال في النظام الرأسمالي. ولكن الأمر أمر فهم التاريخ بكل جزئياته وعلاقة ظواهره بعضها ببعض على ضوء نظرية علمية يجب - لتكون علمية حقا - أن تفسر الكل وتفسر الأجزاء أيضا.

فطبقا للمادية التاريخية تتحدد الغايات تبعا لتطور قوى الانتاج. فهو المحرك الاول. وقد تطورت قوى الانتاج في ظل الرأسمالية تطورا خطيرا «فظهر الانتاج الآلي الكبير المؤسس على السيطرة على قوى الطبيعة مثل البخار. وبعده الكهرباء وعلى الاستعمال الواسع للعلم في الانتاج». ومن ناحية أخرى يجب أن تبقى علاقات الانتاج

(الملكية الخاصة لأدوات الانتاج) كما هي. وقد بقيت فتحقق وجود النقيضين. ويجب أن ينعكس هذا في « أدمغة الناس » فيكون « المالكون » طبقة غايتها استغلال غير المالكين ويكون « العاملون بأدوات الانتاج » طبقة غايتها الغاء « الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ». ومع هذا فان مؤلفي « أسس الماركسية - اللينينية » يقولون انه في « أيامنا هذه » هناك « أساس لتحالف اجتماعي وسياسي أكثر من ذي قبل » بين الطبقة العاملة و « البورجوازية الصغيرة » بل و « بعض الرأسماليين أنفسهم ».

طبقا للمادية التاريخية يجب أن يزيد التناقض حدة كلما تطورت قوى الانتاج وأن يزيد الصراع الطبقي خلال الاتجاه الى الاشتراكية. ومع ذلك فان مؤلفي « أسس الماركسية - اللينينية » يقولون ان « خبرة الاتحاد السوفييتي والديمقراطيات الشعبية لم تؤيد على أي وجه نظرية ستالين في أن الصراع الطبقي يزيد حدة خلال التقدم الى الاشتراكية ».

وطبقا للمادية التاريخية، يجب أن تكون قوى الانتاج قد تطورت وسبقت علاقات الانتاج حتى يكون هناك تناقض يحل بطفرة « ثورية ». ومع ذلك فان مؤلفي « أسس الماركسية اللينينية » يقولون ان خبرة الاتحاد السوفييت « قد أثبتت أنه يمكن في ايامنا هذه - أن يتطور المجتمع الى الاشتراكية أيا كان مستوى تطوره الاقتصادي ».

وطبقا للمادية التاريخية، لا بد من أن يكون « مضمون » ثورة الطبقة العاملة الغاء أسلوب الانتاج البورجوازي بما فيه من علاقات، ومع ذلك فان ثورة الطبقة العاملة في روسيا لم تلبث - كما رأينا في الفصل الاول - أن أعادت ودعمت أسلوب الانتاج البورجوازي. وقال لينين في محاضرة عن الثورة الروسية (٢٢ يناير سنة ١٩١٧) : « ان الثورة الروسية تتسم بسمة أصيلة قوامها أنها كانت ثورة بورجوازية ديمقراطية من حيث مضمونها الاجتماعي ولكن بروليتارية من حيث وسائل كفاحها ».

وطبقا للمادية التاريخية لا بد من أن تتحدد بواعث وغايات وعلاقات الناس على أساس التناقض الطبقي في أي مجتمع. وتطبيقا لهذا قال ماركس في البيان الشيوعي. «ليس للعمال وطن». ومع ذلك يقول مؤلفو «أسس الماركسية - اللنينية» : «خلال التطور التاريخي للانسان قام عدد من المجتمعات المستقرة على وجه لا يتفق مع التقسيم الطبقي. مثلا - وعلى الأخص - المجتمع القومي أو الوطن». وان الروابط القومية متميزة «باستقرارها الكبير».

وطبقا للمادية التاريخية لا بد من أن يكون الصراع بين الطبقة العاملة وبين الرأسماليين صراعا عدائيا. لأن التناقض عدائي. ومع ذلك يدافع مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية» عن المنافسة السلمية بين الاشتراكيين في الاتحاد السوفييتي والرأسماليين في الولايات المتحدة الامريكية ويثير هذا غضب الماركسيين في الصين فيسمونه تضليلا.

وطبق للمادية التاريخية. تعكس الأفكار والنظم البورجوازية علاقات الانتاج الرأسمالي. ويجب أن تزول مع الرأسمالية. ومع ذلك فان مؤلفي «أسس الماركسية - اللينينية» يقولون: «ليس كل ما في الديمقراطية البورجوازية ذا قيمة واحدة بالنسبة الى جماهير العمال» وان «لهم مصلحة في الاحتفاظ وتوسيع حقوقهم المدنية». وان «الحقائق قد أثبتت أن الديمقراطية تدعم نفسها في الدولة البورجوازية بالرغم منها». وانه «في البلاد ذات التقاليد الديمقراطية العريقة. يمكن أن تأخذ ديكتاتورية الطبقة العاملة أو الديموقراطية فيها شكل جمهورية ديمقراطية. واذا نجحت الطبقة العاملة المتحالفة مع كل القوى الديمقراطية والوطنية في الحصول على أغلبية برلمانية مؤهلة لتأميم ملكية الاحتكارات الرأسمالية الكبرى واحداث تغييرات اشتراكية فان ذلك الجهاز التقليدي للديموقراطية البورجوازية (البرلمانية) يمكن أن يتحول الى أداة حقيقية للارادة الشعبية». فكأن البناء الفوقي القائم على علاقات الانتاج

البورجوازية قد يصلح لاستيعاب الغايات التي تعكس قوى الانتاج الاشتراكية.

وطبقا للمادية التاريخية يكون المثقفون في المجتمع الرأسمالي رجعيين حتما، لأنهم بفلسفتهم وأفكارهم « التي تعكس علاقات الانتاج لبورجوازية » يكونون طرفا في الصراع الطبقي العدائي ضد الطبقة العاملة. ومع ذلك فان مؤلفي « أسس الماركسية - اللينينية » يقولون: « لقد علمتنا التجارب أنه بالاضافة الى العناية الفائقة يجب ن يعامل المثقفون معاملة مفعمة باللياقة والتسامح ».

.... الخ الخ.

بعد قليل سنرى لماذا تطورت الرأسمالية، والنضال في سبيل القضاء عليها، واقامة الاشتراكية على غير ما تقتضيه المادية التاريخية. كما سنرى كيف نفسر هذا ونفهمه، انما الذي يعنينا الآن أن « خبرة لاتحاد السوفييتي والديموقراطيات الشعبية » قد أثبتت أن التاريخ قد جرى ويجري على غير ما تقتضيه الجدلية المادية « حتماً » - لأن الجدلية المادية نظرية علمية - ولسنا نقف في صف الماركسيين الصينيين لنقول ان الماركسيين السوفييت يضللون. بل نقبل التجربة السوفيتية الغنية، لنقول ان ثمة ما أثبتته التجربة وتضيق به النظرية. وقد يكون القصور في النظرية ذاتها.

يصبح هذا القصور واضحاً تماماً. عندما ننتقل من الرأسمالية الى الشيوعية (أو الاشتراكية كما يعبرون عنها الآن).

يقول مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية »:

« أسلوب الانتاج الاشتراكي مؤسس على الملكية الاجتماعية لأدوات الانتاج. وعلى هذا فان علاقات الانتاج في المجتمع الاشتراكي علاقات تعاون ومساعدة متبادلة بين عمال متحررين من الاستغلال. انها تتفق مع طابع قوى الانتاج. أي كون الطابع الاجتماعي مؤسساً على الملكية الاجتماعية لأدوات الانتاج ».

هنا يثور مرة أخرى - وأخيرة - السؤال الذي ثار أولا: كيف يتطور المجتمع الشيوعي (أو الاشتراكي) بغير «تناقض في أسلوب الانتاج بين قوى الانتاج وعلاقاته، وبغير طبقات. وبغير صراع وثورات؟ ما الذي يحدد للانسان «بواعثه وغاياته» والى أين يتجه التاريخ بعد سقوط النظام الرأسمالي؟ نجد بعض الاجابة فيما نقلناه عن «أسس الماركسية - اللينينية». ففيه قول يوحي بأن الناس سيتطورون عن طريق التعاون والمساعدة المتبادلة». ومن قبل قال انجلز في حديثه عن «الاشتراكية الخيالية والاشتراكية العلمية». انه «عندما يستولى المجتمع على أدوات الانتاج.. يبدأ الانسان في صنع تاريخه بنفسه..» غير أن السؤال يظل قائماً: لماذا يتعاون الناس ويتبادلون المساعدة، وهل يكون التعاون قانون التطور بدلا من صراع الطبقات؟ ثم ما هو مضمون ذلك التاريخ الذي يبدأ الانسان في صنعه بنفسه؟ ولماذا يصنعه؟ وما الذي يحدد له ما يصنع؟ ثم من أين يبدأ في صنع تاريخه وماذا يفعل في البناء الفوقي «لعلاقات الانتاج» البورجوازية؟. نقل مؤلفو «أسس الماركسية اللينينية» عن لينين قوله: «بين كل ما كتبه الاشتراكيون في الموضوع لم أستطع أن أذكر دراسة اشتراكية واحدة أعرفها. أو رأياً لعالم اجتماعي عن المجتمع الاشتراكي المقبل للتغلب على الصعوبة العملية الواقعية التي ستقوم أمام الطبقة العاملة بعد أن تستولي على السلطة. وتأخذ على عاتقها أن تحول كنز الثقافة والمعرفة والتكنيك الذي جمعته البورجوازية والذي تحتاجه تاريخياً وحتماً. من أداة للرأسمالية. الى أداة للاشتراكية.. انها مهمة لم تسبقها مهمة في مثل صعوبتها ودلالتها التاريخية» مصدر المشكلة التي كان لينين يبحث لها عن حل في الدراسات الاشتراكية. فلم يجده. ان ما أسماه «كنز الثقافة والمعرفة والتكنيك الدي جمعته البورجوازية». هو هو ذلك «البناء الفوقي» لعلاقات الانتاج البورجوازية المناقضة لتطور قوى الانتاج أي هو البناء الذي يجب أن يهدم طبقاً لمنهج الجدلية المادية

في حين أن لينين كان يريد أن يحتفظ به لأنه في حاجة اليه « تاريخياً وحتماً ».

٥

تلك « ملاحظات » على المادية التاريخية فيما تصدت لتفسيره، وعلى أساس ذات الوحدات الاجتماعية أو المجتمعات التي اختارتها غير أن قصور الجدلية المادية والمادية التاريخية أكثر وضوحاً فيما تجاهلته ولم تفسره.

فقد بدأ الحديث بالتساؤل عما يحدد لانسان معين « بواعثه وغاياته » وكانت الاجابة الصحيحة تقتضي أن يبحث أولا في هذا الانسان المعين، غير أن الجدليين الماديين قفزوا من فوق الانسان الى « المجتمع »، وبذلك ظل السؤال الذي طرحوه أولا بدون اجابة. لماذا؟.. لأن الجدلية المادية تتجاهل الانسان (كوحدة من الذكاء والمادة) في عملية التطور وتنسب التطور الجدلي الى المادة وحدها[1]. والمادة كما يقولون « هي كل ما هو موجود خارج وعي الانسان وغير متوقف عليه ». وبتخطي الانسان الى المجتمع، تركت الماركسية - بالاضافة الى حركة الانسان الفرد وتطوره - حركة وتطور الوحدات الانسانية التي دون المجتمع (الاسرة، القرية، النقابة، الطبقة.. الخ) بدون تفسير، فمثلاً منذ أن تصدى البيان الشيوعي للأسرة بقوله: انها قائمة على رأس المال والربح، واستغلال الآباء لأبنائهم، وان كان هذا سيزول بزوال رأس المال، وان « الزواج البورجوازي هو في حقيقته نظام اشتراك في الزوجات، وبالتالي فكل ما يمكن أن يؤخذ على الشيوعيين أنهم يرغبون في اقامة نظام شرعي لشيوعية النساء بدلا من النظام الخفي الخبيث »، لم يعد أحد من الشيوعيين الى مثل هذا القول ونسوه ونساه لهم خصومهم، وبقيت رابطة الاسرة دون تفسير. كذلك ظلت وحدات انسانية أخرى

كالأمة غير قابلة في وجودها وتطورها للتفسير على أساس من التناقض بين أدوات الانتاج وعلاقات الانتاج. وسنتناول هذه على وجه أوفى عندما نتحدث عن القومية والوحدة. المهم أن هناك روابط مستقرة داخل المجتمع وخارجه تحدد علاقات الناس و « بواعثهم وغاياتهم » على غير أساس من أسلوب الانتاج، تقف الجدلية المادية والمادية التاريخية عاجزتين عن تقديم تفسير لحركتها وتطورها.

فلما أن انتقلنا - مع الجدليين الماديين - الى المجتمع، أصبحت قوى الانتاج متضمنة الوسط الجغرافي والأدوات والناس، وأصبح الناس فيها، فعالين مؤثرين، ولكن كالأدوات والوسط الجغرافي، أي أصبحوا قوة مادية متطورة ولكن تسبقها الى التطور أدوات الانتاج، أي أن الناس كقوة منتجة، قوة عاملة وليست قوة مريدة لما تعمل. وفي علاقات الانتاج وهي علاقات بين الناس أصبحت تلك العلاقات مادية لا تتوقف على وعي الناس وتتكون خارج ذلك الوعي، فهي محددة تبعاً لقوى الانتاج المادية « سواء أراد الناس أم لم يريدوا » وبذلك أصبح الانتماء الطبقي ضرورة مادية لا ارادة للعاملين فيها، كما أن « تمحك » الذين لا يعملون « مباشرة » في الانتاج عن طريق استعمال أدواته، بالطبقة العاملة لا أساس له من حقيقة علاقات الانتاج. ولما كانت قوى الانتاج محددة سواء أراد الناس أم لم يريدوا، وكانت علاقات الانتاج محددة سواء أراد الناس أم لم يريدوا، فلا وجه للحديث عن « البواعث والغايات » على الاطلاق، اذ أن أقصى دور للانسان في الطبقة المفروضة عليه أن يسرع بالتطور أو يعوقه »، كما يقولون. فليكن، ولكن لماذا يريد الناس أن يسرعوا بالتطور أو يعوقوه؟.. ما الباعث على هذا وما غايته؟. لا يمكن هنا أن نعود الى أسلوب الانتاج لمعرفة لماذا تسرع حركته مرة وتبطىء حركته مرة أخرى، لأنهم أحالوا معدل سرعة التطور الى الانسان. مرة أخرى لا تستطيع الجدلية المادية أن تفسر « بواعث الانسان وغاياته » من السرعة أو التعويق مع التسليم بأن أسلوب الانتاج قد

يكون مادياً خارج وعيه ودون توقف على ارادته.

فاذا انتقلنا مرة أخرى مع الجدليين الماديين الى أدوات الانتاج، وقبلنا ما يقولونه من أنها «طليعة» التطور، التي تتطور أولاً، فيزول التوافق بينها وبين علاقات الانتاج، فتنهار علاقات الانتاج القديمة لتقوم علاقات انتاج جديدة متفقة مع مدى تطور أدوات الانتاج، فما الذي يطور أدوات الانتاج ذاتها؟ كيف حدث أن أصبحت الهراوة فأساً، والفأس محراثاً، والمحراث جراراً.. الخ. لا توجد في الماركسية اجابة عن هذا السؤال، لأن الاجابة عليه تقتضي العودة الى الانسان لمعرفة لماذا لم تعجبه هراوته الأولى. وهذا - أي العودة الى الانسان - لا يتفق مع قوانين الجدلية المادية. بل لماذا صنع الانسان هراوته الأولى؟.. لو تسرع ماركسي واحد وقال: «لأنه أراد..» ولم يكمل بيان وغاية هذه الارادة لجعل ارادة الانسان بدون هراوة حركة سابقة أدت الى «أداة» العمل الاولى، ولانهارت الجدلية المادية. وما دام لا أحد من الماركسيين يريد للانسان أن يريد قبل أن تكون له هراوة، فان السؤال يبقى قائماً وتعجز الجدلية المادية عن تفسيره، وبالتالي تظل عاجزة عن تفسير تطور المجتمعات «داخل» الأحقاب التاريخية التي اختارتها: (١) كيف تطور الانسان وما الذي كان يحدد بواعثه وغاياته خلال ٤٠٠٠٠٠ سنة قضاها في الشيوعية الأولى (٢) كيف تطور وما الذي كان يحدد بواعثه وغايته منذ أن تجاوز الشيوعية الأولى الى قبيل ادراكه عهد الاقطاع، أي خلال العهد العبودي؟ (٣) كيف تطور وما الذي كان يحدد بواعثه وغاياته خلال عهد الاقطاع وقبل الثورة البورجوازية؟ (٤) كيف تطور وما الذى كان يحدد بواعثه وغاياته منذ بداية العهد الرأسمالي؟ (٥) كيف يتطور وما الذي يحدد بواعثه وغاياته بعد انهيار النظام الرأسمالي؟.. الاجابة عن كل هذا متوقفة على معرفة كيف تطورت الهراوة حتى أصبحت صاروخاً موجهاً، حتى نعرف الى أية غاية يسير الصاروخ الموجه في تطوره. مرة ثالثة لا تستطيع الجدلية المادية أن تفسر لماذا

تتطور أدوات الانتاج ذاتها والى أية غاية؟ ولما كانت هي قائدة التطور التي تشق الطريق الى المستقبل، وتحدد اتجاه التاريخ فان المادية التاريخية القائمة على أساس الجدلية المادية لا تستطيع أن تحدد اتجاه التاريخ خلال الأحقاب التاريخية التي اختارتها، وعلى وجه خاص لا تستطيع أن تحدد اتجاه التاريخ في العهد الاشتراكي بعد اسقاط الرأسمالية والغاء التناقضات والطبقات والصراع، مع أن المبرر الوحيد لكل عناء هذا البحث في التاريخ أن نعرف كيف تكون حركته في المستقبل. ولو صدقت المادية التاريخية في كل ما قالته عن الماضي دون أن يكون هذا مقدمة لمعرفة حركة التاريخ المقبل (ما الذي سيحدد للناس غاياتهم) لكان البحث كله عبثا.

وأخيراً، فان الجدلية المادية لا تستطيع أن تفسر حتمية الحل الاشتراكي لأزمة الانسان في الرأسمالية.

ان حتمية الحل الاشتراكي تعني، من ناحية، أن الاشتراكية هي الحل الوحيد لأزمة الانسان في النظام الرأسمالي. وتعني من ناحية أخرى، أنها حل مقصور على الرأسمالية، أي لا يمكن القفز الى الاشتراكية «عن غير طريق الرأسمالية». ومنهج الجدلية المادية لا يستطيع أن يفسر حتمية الحل الاشتراكي على أي من الوجهين، لأن الجدلية المادية لا تستطيع أن تحدد غاية الانسان من الاشتراكية.

على الوجه الاول قال مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية»: «ثبت في الوقت الحالي، لا نظرياً فحسب بل بالممارسة الاجتماعية أيضاً، أن الشكل الرأسمالي هو أيضاً شكل مؤقت وانتقالي. ففي قلب النظام ذاته يزيد العداء عمقاً، وفوق هذا يتضح ويعمق التناقض بين الطابع الاجتماعي للانتاج والشكل الفردي للملكية. والمخرج الوحيد من هذه التناقضات هو الانتقال الى الملكية الاجتماعية لأدوات الانتاج أي الاشتراكية. غير أنه - كما كان الامر في الماضي - لا يمكن أن يتم الانتقال الى الاسلوب الجديد في الانتاج الا عن طريق ثورة اجتماعية. والقوة المقدر لها أن تقوم بهذه الثورة قد ولدتها

الرأسمالية ذاتها في شكل الطبقة العاملة. وتقوم الطبقة العاملة، ضامة الى جانبها كل الشعب العامل، باسقاط سلطة رأس المال وخلق نظام اشتراكي جديد متحرر من استغلال الانسان انساناً آخر».

فلماذا يكون «المخرج الوحيد» من أزمة الرأسمالية الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج؟. ولماذا تكون «الملكية الإجتماعية» لأدوات الانتاج متحررة حتما من استغلال الانسان انساناً آخر؟ ما الجديد في الرأسمالية الذي حتم أن تكون الاشتراكية حلاّ لأزمتها؟..

ليس الجديد في الرأسمالية «علاقات الانتاج»؛ أي الملكية الخاصة لادوات الانتاج وتناقضها مع الطابع الاجتماعي للانتاج. فمنذ أن بدأ مؤلفو «اسس الماركسية - اللينينية» الحديث عن المجتمعات والانتاج ذي الطابع الاجتماعي، ومنذ ان غادرنا معهم عهد الشيوعية الاولى وملكية أدوات الانتاج ملكية خاصة لم تتغير، فقد كانت علاقات الانتاج:

- في المجتمع العبودي: «ليست ملكية أدوات الانتاج ملكية خاصة فحسب، بل وملكية الرقيق ايضا».

- وفي المجتمع الاقطاعي: «ملكية الاقطاعيين أدوات الانتاج وأولها الأرض».

- وفي المجتمع الرأسمالي: «ملكية الرأسماليين الخاصة أدوات الانتاج».

فلماذا تكون الاشتراكية بمعنى الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج هي المخرج الوحيد من تناقضات الرأسمالية، ولم تكن المخرج الوحيد من تناقضات العهد العبودي أو الاقطاع؟ واذا كان التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج في المجتمع العبودي قد «حل» حلا تقدميا بأسلوب الانتاج الاقطاعي مع الابقاء على الملكية الخاصة لأدوات الانتاج. وكان التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج في المجتمع الاقطاعي قد «حل» حلا تقدميا بأسلوب الانتاج

الرأسمالي مع الابقاء على الملكية الخاصة لأدوات الانتاج، فلماذا يكون الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج هو المخرج الوحيد من تناقضات الرأسمالية؟ أي لماذا لم تكن الاشتراكية حلا لأزمة النظام العبودي أو الاقطاع، وكانت حلا للرأسمالية؟

لا بد من أن يكون للرأسمالية مميز غير التناقض بين الطابع الاجتماعي للانتاج والطابع الفردي للملكية، حتى تكون أزمتها متميزة عن أزمات العهود السابقة عليها، وحتى يكون حل تلك الازمة متميزا عن الحلول السابقة. أي لا بد من أن تكون الاشتراكية شيئا أكبر من مجرد الغاء الملكية الفردية لأدوات الانتاج. ولما كانت الاشتراكية في منطق الجدلية المادية هي مجرد الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج حتى يزول التناقض بينها وبين الطابع الاجتماعي للانتاج، فانها عاجزة عن تفسير حتمية الاشتراكية كحل لأزمة الانسان في الرأسمالية كعجزها عن تفسير الفرق بين الشيوعية الأولى والشيوعية الأخيرة وكلاهما خلو من التناقض في أسلوب الانتاج. واذا كان ذلك كذلك فليس في الجدلية المادية ولا في الماركسية ككل ما يضمن ألا تنتهي الشيوعية الاخيرة الى عبودية أخيرة كما انتهت الشيوعية الاولى الى عبودية أولى. فان كان خلو أسلوب الانتاج من التناقض أولا لم يعصم المجتمعات من أن تنحدر الى عهد العبودية، فان خلو أسلوب الانتاج من التناقض أخيرا قد لا يعصمها من ذات المصير.

انما الجديد والمميز للرأسمالية عن غيرها من النظم هو ما قاله مؤلفو «أسس الماركسية – اللينينية» وهم يشرحون تطورها من أن «الاستغلال والاضطهاد قد تغير جذريا فأصبح شكل الاكراه السائد اقتصاديا». ومحتوى الاكراه – كما قالوا أيضا – أن العامل المجرد من ملكية «أدوات الانتاج مكره على أن يخدم الرأسمالي تحت تهديد الموت جوعا». عندئذ يمكن القول عن طريق الاستنتاج المنطقي أن المخرج من أزمة الانسان في الرأسمالية هو «الغاء» الاستغلال

والاضطهاد الاقتصادي، وتحرير العامل من أن يعمل تحت تهديد الموت جوعا، وتكون هذي هي الاشتراكية. وهذا فرق دقيق في النظرية يميز الاشتراكيين عن الشيوعيين. إذ لما كان الشيوعيون جدليين ماديين فان التناقض في الرأسمالية - كما يرونه - لا بد من أن يكون بين ملكية أدوات الانتاج ملكية خاصة وبين قوى الانتاج. وتكون بواعث الشيوعي وغاياته - كما يحددها له أسلوب الانتاج - محصورة في الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج، في حين ان الاشتراكي يرى « الغاء استغلال العمال اقتصاديا واكراههم على العمل تحت تهديد الموت جوعا »، وتكون بواعث الاشتراكي وغاياته تحرير الانسان العامل من الاكراه، الرأسمالي، أو أي اكراه آخر، ولو أدى هذا الى الغاء الملكية الخاصة لكل أو بعض أدوات الانتاج، أو لو أدى هذا الى أن يملك العمال أدوات انتاجهم ملكية خاصة، وهو فرق له نتائج خطيرة في التطبيق كما سنرى فيما بعد.

المهم - الآن - أن ما يؤدي اليه منطق الجدلية المادية من أن الاشتراكية هي الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج لا يفسر لماذا نكون الاشتراكية - بهذاالمعنى - حلا لأزمة الرأسمالية، ولم تكن حلا لأزمة العبودية أو الاقطاع.

وعلى الوجه الثاني، لا تكون الاشتراكية بالمعنى الماركسي، أي الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج، حلا حتميا الا في مجتمع رأسمالي. بهذا قال ماركس وانجلز. وقال لينين فيما كتبه بعنوان « أسلوبان للاشتراكية الديمقراطية في الثورة الديمقراطية » : « علمتنا الماركسية.. أن فكرة تحرير الطبقة العاملة على أي وجه سوى تطوير الرأسمالية فكرة رجعية ». وهو قول منطقي مع الجدلية المادية والمادية التاريخية ولكنه عاجز تماما عن تفسير أو تبرير، تطور الدول المتخلفة الى الاشتراكية عن غير الطريق الرأسمالي، مع أن كثيرا من الدول النامية حاليا (ونحن منها) قد اختارت هذا الطريق. وأقر مؤلفو « أسس الماركسية - اللينينية » على أساس « خبرة الديموقراطيات الشعبية » أنه طريق سليم تماما.

ومؤدى كل ما سبق، أن المادية التاريخية، المؤسسة على الجدلية المادية، لا تفسر كيف تطورت المجتمعات التي اختارتها، ولا تفسر تطور مجتمعات أخرى لم تتعرض لتفسيرها. ولو لم يصح في كل ما قلناه الا عجز المادية التاريخية عن تفسير تطور المجتمعات الخالية من التناقضات والصراع والطبقات، أي الشيوعية الاولى والاشتراكية الأخيرة، لكان هذا كافيا لتجريدها من الأساس العلمي الذي تدعيه، أو كافيا للقول بأن الجدلية المادية نظرية قاصرة عن تفسير تطور المجتمعات. فالماركسيون ونحن معهم، متفقون على أن القانون العلمي يضبط حركة موضوعية بالضرورة وحتما، كما يغلي الماء النقي في درجة ١٠٠° في الضغط العادي. وعلى هذا يكون القول بأن « بعض » المجتمعات (العبودية والاقطاع والرأسمالية) تتطور خلال التناقض الكامن في أسلوب انتاج الحياة المادية، ومجتمعات غيرها (الشيوعية البدائية والاشتراكية) تتطور مع خلوها من التناقض في أسلوب انتاج الحياة المادية، غير متضمن - على أقصى تقدير - سوى ملاحظات تاريخية عن تطور المجتمعات الاولى (العبودية والاقطاع والرأسمالية) ولكنه غير متضمن قاعدة علمية لتطور المجتمعات في كل زمان ومكان. ونكون في حاجة الى مزيد من البحث - وقليل من التعصب - لمعرفة ما « يحدد للانسان بواعثه وغاياته » ويحدد اتجاه التاريخ، تحديدا يفسر ما عجزت « المادية التاريخية » عن تفسيره، وما لم تفسره اطلاقا، ويفسر أيضا ملاحظاتها الصائبة عن الصراع في المجتمع الرأسمالي أو أي مجتمع غيره. أي أننا في حاجة الى مزيد من البحث - وقليل من التعصب - لنعرف محرك تطور الانسان (بواعثه وغاياته): أي انسان في أي مجتمع في أي زمان في أي مكان. لنعرف على الأقل ما هي غاية الانسان في ظل الاشتراكية.

ولما كنا نبحث عن أساس علمي لتطور المجتمعات. فلا ينبغي أن نكتفي بالاستنتاج المنطقي الذي أوردناه فيما سبق. بل لا بد من أن نصل الى قاعدة علمية موضوعية تتوافر لها شروط القانون حتى

نستطيع أن نزعم أننا قلنا شيئا لم يقله الماركسيون، وأننا قد صححنا الجدلية المادية أو وجدنا بديلا عنها.

عندئذ، لا بد من أن نبدأ من البداية لنواجه السؤال الاول: «ما الذي يحدد للانسان بواعثه وغاياته؟».

- ٦ -

يبدو لأول وهلة أن البحث عن قاعدة تصلح أن تكون قانونا لغايات النشاط الانساني لا يتفق في حتميته مع حرية الانسان في اختيار غاياته. والملاحظة العابرة تؤيد الشك في أن تخضع غايات الانسان لقاعدة حتمية لا يفلت منها انسان، فتحت نظرنا تتعدد البواعث والغايات بتعدد الأشخاص أنفسهم، وتتغير بالنسبة الى كل شخص في الزمان والمكان. وتختلف وتتناقض غايات الناس وبواعثهم الى حد الصراع المرير. وفي علمنا أن مرجع غايات كل انسان اليه نفسه، بحيث لا يبدو أن ثمة مرجعا موضوعيا لا يتوقف على ارادة الانسان، وأنا في حاجة الى أن نرجع الى كل شخص على حدة لمجرد معرفة الغايات التي نريد أن نرجعها الى أصل واحد أو قاعدة واحدة تضبطها. ثم، بعد، قد لا يصدق كل فرد التعبير عن غاياته ولا يقدره. ويبدو على هذا أننا نفتقد دائما العنصر المشترك في غايات الناس جميعا، الذي يصلح أن يكون قاعدة، وحتى لو وجدناه فلن نستطيع أن نختبره اذ لا قيد على أن يغير الناس غاياتهم. وهم مغيروها حتما، بحيث ينتفي شرط التجربة والاختبار. فاذا انتقلنا من الأفراد الى المجتمعات فان الأمر يبدو أكثر تعقيدا وأقل انضباطا، لأن الظاهرة الاجتماعية لا تطرد ولا تتكرر ولكنها تتطور فيضاف اليها كل يوم جديد يغيرها كمّاً ونوعا. بحيث نفتقدها عند محاولة اثبات الفرض بالتجربة ليصبح قانونا.

كل تلك حقائق حملت البعض على رفض الحتمية في ميدان

لبحث الاجتماعي كما عرفنا من قبل، وحملت آخرين على أن يتحدثوا عن مفهومين متغايرين «للقانون» تبعا لما اذا كان البحث منصبا على المادة أو على المجتمع. يقول جوزيف فلبوا في كتابه «الواجب والديمومة»: «ليس لكلمة القانون ذات المعنى في الميدانين العلميين. ففي العالم الميكانيكي يعبر القانون عن الانضباط وفي عالم الأحياء يعبر عن مجرد العادات. في الاول يعني المقدر وفي الثاني يعني المفضل. في الاول يسمح بالتنبؤ وفي الثاني لا يسمح الا بالحدس». غير أن الحديث عن «القانون» واعطاءه دلالة غير دلالته أشد تضليلا من رفض القانون، فسيبقى المفهوم الجديد للقانون محتاجا الى ضابط لدلالة «العادات» و«المفضل» و«الحدس»، فاذا لم يوجد ذلك الضابط انفتح الباب على مصراعيه لحديث غير مفهوم يستعمل الكلمات دون أن يعني مدلولاتها، ونحتاج عندئذ، قبل البحث عن غايات الانسان، أن نسأل كل متحدث عما يقصده «شخصيا» من الألفاظ التي يستعملها، ومتى يعتبر «القانون» عنده تعبيرا عن العادة أو «الأفضل» أو «الحدس»، وماذا يعني بكل هذا أو ببعضه، أي أننا نغادر ميدان البحث العلمي لنبحث عن الحقيقة في نوايا المتحدثين وأهوائهم وقد عرفنا من قبل أن أي حديث عن تاريخ الانسان ومستقبله يصبح لغوا اذا كان المستقبل - وهو المجال الوحيد المفتوح لنشاط الانسان - يقع مصادفة منوطة بالأقدار أو الأهواء. وعرفنا أيضا أنه اذا كان ثمة شيء غير معروف فليس ثمة ما لا تمكن معرفته، وأن طريقنا الى تلك المعرفة هو البحث العلمي.

ثم عرفنا عند الحديث عن البحث العلمي أنه يبدأ بملاحظة الوقائع المفردة وانضباط حركتها ليكشف العنصر المشترك فيها، ويصوغه قاعدة لحركة الموضوع الذي يبحثه ثم يختبره، فان ثبت اطراد الحركة على مقتضاه بغير حد من الزمان أو المكان، أصبح قانونا أهم ميزاته انضباط موضوعه عليه انضباطا حتميا متى تحققت شروطه.

الى مزيد من البحث اذن بدون خوف لنرى الى أين ينتهي بنا في تحديد غايات الانسان وبواعثه، واتجاه تاريخ الانسان في مجتمعاته. وكبداية لأي بحث نبدأ بالمفرد المشترك فنعزله « مؤقتا » عن علاقاته، لنعرف قانون حركته، ثم نرده الى تلك العلاقات لنعرف تأثيره فيها، وتأثره بها، طبقا لذات القانون الذي اكتشفناه. والمفرد المشترك في الظواهر الاجتماعية والمجتمعات هو الانسان، فلا بد من أن تكون البداية منه.

وقد حاول الماركسيون أن يحللوا سلوك الانسان طبقا لمنهجهم (الجدلية المادية) فانتهوا في « أسس الماركسية - اللينينية » الى أن: « العنصر الأساسي في الحياة المادية في المجتمع هو العمل الذي يبذله الناس في انتاج ضرورات ومتع الحياة (الغذاء والكساء والمسكن... الخ). هذا النشاط (العمل) ضرورة طبيعية دائمة، أي شرط جوهري يتوقف عليه ذاته وجود المجتمع ». ثم قالوا: « ان العمل يفترض صنع استعمال أدوات خاصة ». ومن هذه النقطة انطلقوا الى بناء المادية التاريخية التي عرفناها فيما سبق من حديث كاجابة عن السؤال الاول: ما الذي يحدد للانسان غاياته؟. فاذا لاحظنا أن « استعمال » أدوات خاصة يدخل في مفهوم العمل أصبحت النتيجة - طبقا للتحليل الماركسي أن « العمل » يفترض ابتداء وجود « أدوات العمل ». وبذلك كانت أدوات العمل (أو الانتاج) أقصى ما وصل اليه التحليل الماركسي للنشاط الانساني فاعتبره العنصر المشترك في أي عمل، الذي يحدد أية غاية.

وقد سبق أن عرفنا مدى صدق هذا.

ونود أن نمضي في التحليل الى أبعد مما وصل اليه الماركسيون فنضيف أن صنع أدوات العمل يفترض ابتداء « تصميما » فكريا لها. فالذي صنع الهراوة أولا كالذي صنع الصاروخ أخيرا، وكل المبدعين الصانعين فيما بين الانسان الاول وانسان القرن العشرين، سبقت لديهم فكرة أو تصميم ما صنعوا، وكان ما صنعوه عملا لتنفيذه في حدوده،

ولم يكن اعتباطا أو مصادفة. قد يقع الاكتشاف مصادفة دون ارادة سابقة، ولكن الصناعة التي تشكل شيئا جديدا من العناصر المكتشفة لا تتم الا طبقا لفكرة سابقة عن الشيء المراد صنعه.

الى هنا وصل المثاليون كما رأينا من قبل.

ثم نمضي فنقول ان تلك الفكرة أو التصميم لأداة ما لا تثور اعتباطا ولا يفرزها المخ «كما يفرز الكبد الصفراء».، وليست فضولا غريزيا لا باعث عليه ولا غاية له، والا لأشبعت الأفكار مجرد الفضول ولم تتحول الى عمل، ولكنها اجابة تفترض ابتداء «مشكلة» هي التي أثارتها وحددت مضمونها، اذ هي حل فكري لها يتحقق فعلا بالعمل وأدواته. وعلى هذا اذا قلنا ان لكل انسان غاية تحددها عمله، وان أدوات العمل (أو الانتاج) تحدد تلك الغاية، وأن تصميم أدوات العمل يحددها ذاتها، فان وراء كل هذا مشكلة هي التي تحدد تصميم أدوات العمل. والتحديد هنا يعني بالضبط النوعي، بمعنى أن الغايات التي يحققها الانسان لا بد من أن تتحقق طبقا لنوع العمل الذي حققها (لا يمكن أن ننتج الآلات بالسباحة في البحر)، وأن العمل لابد من أن يتحقق طبقا لنوع الأدوات التي استعملت فيه (تتم العمليات الجراحية بأدوات خاصة ولا تصلح تلك الأدوات لحرث الأرض) وأن الأدوات لا بد من ان تصنع طبقا لنوع الفكرة التي سبقتها (يتم صنع الجرار والطائرة وتقام المنازل.. الخ الخ طبقا لفكرة خاصة بكل واحدة منها)، وأن الفكرة لا بد من أن تكون مطابقة للحل الذي تقتضيه المشكلة وتحدد طبيعته (تصميم أداة الصيد وليد مشكلة الجوع وتصميم الصاروخ عابر القارات وليد مشكلة بعد القارات بعضها عن بعض ومشكلة السلام والحرب في القرن العشرين.. الخ). وهكذا نصل عن طريق مزيد من التحليل لنقطتي البداية في الفكر الماركسي والفكر المثالي كليهما الى ما عرفناه من «جدل الانسان» من أن قانون التطور الجدلي يبدأ بالمشكلة. فتصميم الحل. فتنفيذه بالعمل.

على هذا يمكن القول بأن « المشكلات » تحدد « الغايات » بالنسبة لأي انسان في أي زمان وأي مكان ونكون قد تقدمنا خطوة. ولو استطعنا بعد هذا أن نعرف العنصر المشترك في كل مشكلات الانسان في أي زمان ومكان لعرفنا العنصر المشترك في غايات الانسان بغير قيد من الزمان والمكان، أي لعرفنا الى أين يتجه التاريخ.

وقد عرفنا أن « المشكلة » تعبير عن الصراع الذي يثيره التناقض بين الماضي والمستقبل حيث يلتقيان في الانسان نفسه، وقلنا ان « الماضي - بالنسبة الى الانسان - مادي جامد غير متوقف عليه، وغير قابل للتغيير. وبمجرد وقوعه يفلت من امكانية الالغاء. ولكن الانسان اذ يعرف عن طريق استرجاعه كيف وقع يدرك امتداده التلقائي في المستقبل. والمستقبل بالنسبة الى الانسان تصور لا يحده قيد من الزمان أو المكان. وأقصى مستقبل لأي انسان أن تتحقق جميع احتياجاته. وفي الانسان يجتمع النقيضان وتثور المشكلة بالصراع بين الماضي ممتدا تلقائيا في المستقبل. وبين المستقبل الذي يريده الانسان. بين الماضي يريد أن يمتد فيلغي ما يريده الانسان. وبين ما يريده الانسان يريد أن يتحقق فيلغي امتداد الماضي. وتكون المشكلة - التي تعبر عن الصراع - هي ذلك الفرق بين الواقع المسترجع من الماضي والمستقبل الذي يريده الانسان. ويعبر عنه تعبيرا سلبيا بالحاجة. أي شعور الذات بعدم الاكتفاء (من تجربة الماضي) ونزوعها الى الاكتفاء (في المستقبل) ومقاومة الظروف (الماضي ممتدا تلقائيا في المستقبل اشباع تلك الحاجة).

ومؤدى هذا أن في كل مشكلة عنصرين. أولهما الموضوع الذي تناقض فيه الظروف ارادة الانسان. وثانيهما الصراع ذاته بين الانسان وظروفه.

أما عن الموضوع فهو متغير ومتعدد ويضاف اليه كل لحظة

جديد. فمنذ أن بدأ الانسان الأول فاستعمل يديه ليحصل على غذائه ويحل مشكلة أمعائه، ثم لما أن نفذ الغذاء القريب سعى في الأرض وراء صيد البر أو البحر، الى أن ابتكر أدوات صيده وزرعه، وطورها، ثم تجاوزها الى الصناعة فغير وجه الأرض أو كاد، ثم انطلق الى الفضاء. ومنذ أن قاتل فقتل. ثم غزا فدمر. ثم فكر ودبر فثار فانتقل بالمجتمعات البدائية الى مشارف الاشتراكية، كان لارادته دائما موضوع يريد أن يحققه ويقهر الظروف فيه. حتى الكلمة التي يقولها أو يكتبها كانت ولا تزال محاولة لقهر ظروف العزلة والانفراد بين الناس في سبيل الوحدة والاتصال بينهم، ليحققوا معا موضوعات يريدونها ولا تتحقق الا بالوحدة والاتحاد. وكما يتغير موضوع التناقض في الزمان يتغير في المكان ومن فرد الى فرد. فالفلاح والعامل والمفكر والفنان والجندي والقائد يخوض كل منهم معركته في ميدانه ضد الظروف ليحقق أغراضا يريدها. وينام الانسان وغايته الراحة. ويستيقظ وغايته العمل. ويغتسل وغايته النظافة، ويلبس وغايته الدفء. ويأكل وغايته الشبع. ويقرأ الصحف وغايته المعرفة. ثم ينهض وغايته الوقوف. ويمضي وغايته الانتقال في المكان... الخ الخ كذلك تتعدد الغايات وتتغير وتتنوع وتلح وتثور وتخبو وتنسى في حياة كل فرد، كل انسان.

ومنا من يهوله هذا فيقول ليس للانسان غاية محددة.

ومنا من يختار موضوعا فيقول انه غاية الانسان « الرئيسية ». اقحاما لتقديره الشخصي في أهمية الموضوعات وأولويتها.

ونحن نتجاوز هذا الى القول بأنه أيا كان موضوع ارادة الانسان ففيها العنصر الثاني: عنصر الصراع. أي ارادة التغلب على الظروف واخضاعها. ارادة تخطي العقبات وتحطيم القيود وتحقيق الموضوع الذي يريده الانسان. وفي كلمة واحدة ارادة الحرية.. ففي كل، وأي نشاط - فكري أو مادي - يقوم به الانسان يريد أن تتحقق من ورائه غاية. وتمثل تلك الغاية - دائما وأيا كان موضوعها -

قهرا للظروف وحرية للانسان. فالحرية غاية النشاط الانساني من وراء موضوعات غاياته المختلفة المتباينة من فرد الى فرد.

وعلى هذا يمكن القول ان المشكلات تحدد الغايات كما قلنا من قبل، ثم نضيف أن الصراع هو العنصر المشترك في كل المشكلات، والحرية هي العنصر المشترك في كل الغايات، ونكون قد تقدمنا خطوة أخرى.

ثم نمضي.

قلنا ان التناقض يحل، والصراع ينتهي (أي يحقق الانسان حريته) بأن « يستعمل الانسان ادراكه ليعرف كيف نشأت المشكلة، أي ما هو وجه التناقض بين الظروف وحاجته (الظروف تعبير عن امتداد الماضي والحاجة تعبير عن المستقبل الذي يريده). ويستفيد الانسان من مقدرته على معرفته الماضي وقوانين وقوعه ليعدل شروط تحقق تلك القوانين، ويحول دون استمرار الماضي في المستقبل وهو ما أسميناه الامتداد التلقائي للظروف، كما يستفيد من معرفته العلمية للظروف لتعديل المستقبل الذي يتصوره الى المستقبل الممكن علميا، أي يجد حلا يتضمن ما يريده الانسان وتسمح به الظروف معا. هذا الحل يتحقق بالعمل المادي أو الذهني تبعا لطبيعة المشكلة. هذا الحل يلغي من الظروف كما يحددها الماضي ما لا يتفق مع المستقبل كما يريده الانسان، ويلغي من المستقبل الذي أراده الانسان ما لم يتفق مع امكانيات الظروف وقوانين تغييرها النوعية. فيخلق - في كل لحظة وفي كل مكان - مستقبلا متفقا مع حاجة الانسان وظروفه، أي خاليا من جمود الماضي وخيال المستقبل. أما أداة الخلق فهو العمل الذي يحل التناقض وتتم به الحركة الجدلية ».

ومؤدى هذا أن الحرية التي هي غاية النشاط الانساني تتحقق عن طريق حل المشكلة حلا علميا، وتنفيذ الحل بالعمل الذي يتم به قهر الظروف. غير أن تحقق الحرية كغاية ينهي الصراع في الموضوع الذي تحققت به، وما كان أمس غاية يصبح بعد تحققه تراثا، وتبقى الحرية

كفاية قائمة وراء الصراع في موضوع جديد.

كيف؟

قلنا ان اتساق الحركة الجدلية يكون «بفعل الماضي والمستقبل ذاتهما، اذ أن الحل الذي يتحقق بالعمل اضافة ينتهي بها تناقض. وينشأ بها تناقض جديد، لأن ما يتحقق فعلا يلحق فور تحققه بالماضي. فالزمان لا يتوقف. وبذلك تنشأ نقطة التقاء جديدة بين الماضي والمستقبل، أي صراع جديد ومشكلة جديدة. ويسهم الحل الذي كان مستقبلا ثم أصبح ماضيا بتحققه في اغناء الماضي الذي يسترجعه الانسان وهو يواجه مستقبله الجديد، فيزيد من مدى تصوره المستقبل، ويكشف له مدى جديدا من حاجاته، وينشأ بذلك صراع جديد ثم يحل... وهكذا وكل ما يتحقق في الواقع يعتبر خطوة الى الأمام لأنه اضافة. وهكذا تتتابع المشكلات وتتتابع الحلول ويتقدم الانسان وحاجته معلقة دائما على بعد أمامه في سباقه مع ظروفه يندفع الى المستقبل وكلما حقق جزءاً من مضمونه امتد أمامه وظل مستقبلا ذا مضمون جديد.

ومؤدى هذا، أن الحرية التي عرفنا أنها غاية النشاط الانساني، وأنها تتحقق عن طريق حل المشكلة حلا علميا، وتنفيذ الحل بالعمل الذي يتم به قهر الظروف تبقى غاية ثابتة مهما اختلف موضوع التقدم. فكلما حقق الانسان حريته في موضوع معين كشف له هذا جوانب أخرى من القيود التي تفرضها الظروف على حريته فانطلق يحقق حريته في موضوع جديد. وهكذا يتحدد اتجاه النشاط الانساني في الزمان - أي تاريخه - بأنه - أيا كان موضوعه - كفاح في سبيل الحرية.

اذا كان ذلك كذلك، أمكن القول بأن أية مشكلة هي مشكلة حرية، وأي حل هو خطوة الى مزيد من الحرية، وأي عمل هو كسب للحرية. أو - بصيغة أخرى - ان تاريخ الانسان يتجه الى الحرية

عن طريق ادراك المشكلات وحلها وتنفيذ الحل بالعمل. وقد عرفنا من قبل أن تلك هي الحركة الجدلية في « جدل الانسان » الذي قلنا انه قانون نوعي بالنسبة الى الانسان لا يستطيع أن يبتكر قانونا غيره، وانه حتمي متى توافرت شروطه كأي قانون علمي آخر. ومعنى هذا أن تطور تاريخ الانسان يسير على قاعدة تضبطه وتحدد اتجاهه لا يمكن تغييرها أو ابتكار قاعدة غيرها كما لا يجدي تجاهلها. وبالتالي فهو قانون التطور التاريخي. تلك القاعدة هي: الصراع ضد الظروف لتحقيق الحرية. وهو ذات « جدل الانسان » منظور اليه من حيث الغاية. وبذلك نحل المشكلة الأولى التي يثيرها الشك في أن يكون تاريخ الانسان خاضعا لقاعدة حتمية، وأن تكون له حرية صنع التاريخ في الوقت ذاته. وذلك بالكشف عما وراء الموضوعات المتغيرة التي يمارس فيها الانسان ارادته واختياره، ويصنع بها تاريخه، لنكتشف أن الحرية غاية كل الغايات، والعنصر المشترك في أي عمل ارادي، وقائد اتجاه التاريخ. واذا كان تاريخ الانسان منضبطا على قاعدة حتمية تحدد اتجاهه وغايته. هي أن يكون الانسان حرا فأكثر حرية. يسقط التناقض الظاهر بين الحتمية التاريخية وحرية الانسان في صنع تاريخه. لأنهما يصبحان شيئا واحدا. فحتم على الانسان أن يكون حرا طبقا لقانونه النوعي الذي يضبط حركته من الماضي الى المستقبل (جدل الانسان). وحتم أن يكون تاريخ الانسان اندفاعا من قيود الماضي الى حرية المستقبل.

ونكرر هنا أن الحتمية تعني تحقق الأثر حتما اذا توافرت شروط القانون العلمي. وتخلف الأثر حتما اذا تخلفت تلك الشروط. بمعنى أن الانسان يحقق حريته حتما عن طريق جدل الانسان (المشكلة فالحل فالعمل). ولا تتحقق حريته ولا يقهر ظروفه عن غير هذا الطريق (اما لعدم وجود مشكلة. أو لعدم صحة الحل. أو لعدم العمل تنفيذا للحل الصحيح).

ولما كان الانسان جدليا لا يكف لحظة. ولا يستطيع أن يكف.

عن حل المشكلات تحقيقا للحرية. فان تخلف الأثر يعني أن ثمة مؤثرا قد حال دون تحقق شروط جدل الانسان فعرقل تطوره أو عطله. ففي أي زمان معين أو مكان معين. أو حقبة معينة من التاريخ، نرى الحرية منتكسة. أو غير متحققة، أو التاريخ راكدا غير منطلق الى غايته. فان فهم علة كل هذا يقتضي أن نفتش عن المؤثر الذي عطل جدل الانسان فحال دون الانسان وحريته. كما أنه في أي زمان معين أو مكان معين. أو حقبة معينة من التاريخ نريد أن نعرف مدى تقدم الانسان فيها أي مدى استواء تطوره يجب أن ننظر فيما حقق من حريته. فكل خطوة الى الحرية تقدم. وكل قيد عليها تأخر ورجعية. ذلك مقياس سرعة اندفاع الانسان الى غايته. وبذلك تنحصر فاعلية المؤثرات على جدل الانسان في مدى سرعة التطور وليس في غاية التطور. انها قد تطبع التاريخ بطابعها في زمان معين ومكان معين بما نسميه ازدهارا أو انحدارا. ولكنها لا تغير اتجاه التاريخ وغايته. وهذا ينقلنا مباشرة من الانسان المفرد الذي عزلناه مؤقتا عن علاقاته لنعرف قانون حركته. الى الانسان في علاقاته بما يؤثر فيه ويتأثر به، اذ هو جزء من كل. لنعرف كيف يؤثر ويتأثر في الوجود الذي يشمله. أي لنعرف تاريخ الانسان بعد أن عرفنا غاية التاريخ واتجاهه.



٧

يقال عادة ان للانسان علاقتين: احداهما بالطبيعة. وثانيتهما بالمجتمع. وتدور الدراسات عادة على أحد المحورين أو عليهما كليهما. وعندنا أن هذا القول قاصر يحتاج لكي يكون كاملا الى اضافة علاقة الانسان في الطبيعة وفي المجتمع بالزمان. لأن تفاعل الانسان مع الطبيعة ومع المجتمع ينتج حصيلة (انتاج زراعي. وانتاج صناعي. وأدوات انتاج ونقل.. الخ ونظم. ومذاهب. وعقائد. وعادات.

وأخلاق... الخ) تتضمنهما وتتجاوزهما: اذ هي حلول جدلية تصبح بمجرد وقوعها اضافة اليهما ذات نوعية متميزة عن الطبيعة والمجتمع كليهما بما تتضمنه من خلق الانسان وابداعه. والنظر الى الانسان في الطبيعة وفي المجتمع في الزمان نظر الى ما يسمى الماضي أو التاريخ، والذي نسميه الظروف ليكون شاملا الطبيعة والمجتمع والانسان نفسه، وما تحقق بتفاعل كل هذا على مدى الزمان الذي انقضى، وأفلت بانقضائه من قابلية التغيير أو الالغاء.

وقد عرفنا من قبل أن الظروف، بهذا المعنى أحد النقيضين اللذين يتصارعان في الانسان، وأن الانسان يكسب حريته عن طريق قهرها والغاء امتدادها التلقائي في المستقبل. فالظروف على هذا الوجه أحد مصدري المشكلة وهي التي تقدم امكانيات حلها. ومن هنا يكون للظروف أثران ايجابيان في صنع التاريخ: فمن ناحية تحدد الظروف - في زمان معين ومكان معين - الغاية الموضوعية المؤقتة للصراع في سبيل الحرية، ومن ناحية أخرى تحدد امكانيات انتصار الانسان في هذا الصراع، ومدى سرعة حل المشكلات التي طرحتها. فالظروف لا تصنع التاريخ ولكن تقدم عناصر صنعه. أما صانع التاريخ في سبيل غايته (الحرية) فهو الانسان نفسه لا شيء غيره. ومع حتمية اتجاه التاريخ الى الحرية يصبح دور الظروف مقصورا على الاسراع في التطور أو تعويقه على قدر حدة المشكلات التي تطرحها وكفاية الامكانيات التي تقدمها.

بعد هذا نحتاج الى قدر من التفصيل مثلا لدور الظروف في صنع التاريخ. ولا بأس هنا في أن نرجع الى عناصرها، كل على حدة، على ألا ننسى قط أن الظروف متكاملة تؤثر بمجموعها في معدل سرعة صنع الانسان تاريخه وتحقيق حريته.

- ٨ -

أما عن الطبيعة فالانسان جزء منها. وقد قلنا: « ان القوانين

الكلية للطبيعة - بما فيها الانسان - ثلاثة: التأثر والحركة والتغير، وان تلك القوانين كلية وحتمية. هذه الحتمية التي يخضع لها الانسان كجزء من الطبيعة تحدد غاياته كجسم طبيعي في حاجة متجددة الى مواد طبيعية يستهلكها فيتمثلها لكي يعيش، أي ليحافظ على وجوده، بعد أن يكون قد وجد نتيجة لقوانين التناسل الطبيعية. وقد كان الانسان، ولا يزال، ومن غاياته أن يتنفس وأن يأكل وأن يشرب وأن يسكن؛ أي أن يقي حياته مخاطر الطبيعة المادية والحيوية، وتلك غايات متجددة ومن هنا كانت موضوعا متجددا لصراع الانسان في سبيل تحرره من الموت والجوع والعطش. ومن الآلام التي ينذر بها جهازه العصبي الطبيعي بحاجة جسمه الى مزيد من عناصر الطبيعة لكي يبقى انسانا حيا. وفي هذا صدق انجلز عندما قال انه يجب - أولا - أن يأكل الانسان وأن يشرب وأن يكون له مسكن وملبس قبل أن يستطيع متابعة السياسة والعلوم والفن والدين... الخ. وصادق أيضا ما يترتب على هذا منطقيا من أن الانسان الذي يحل مشكلته الأولى فيأكل ويشرب ويكون له مسكن وملبس، فيكسب بهذا حريته من عبودية الطبيعة فيه لن ينتهي تاريخه، بل سيبدأ فورا - ولو بين وجبات غذائه - في الصراع من أجل مزيد من الحرية عن طريق متابعة السياسة والعلوم والفن والدين.. الخ. ومؤدى هذا أن كون مشكلة المأكل والملبس والمسكن... الخ. مشكلة أولى يعني أن حبس جهود الانسان فيها وبقاءها دون حل، يعوق انطلاقه الى مزيد من الحرية، ومزيد من التقدم.

والطبيعة التي طرحت وتطرح تلك المشكلة الأولى هي التي تسهم في سرعة حلها أو تعوقه؛ فهي تؤثر - أولا - في قدرة الانسان الطبيعية على جدل الانسان. فبتأثير قوانينها الحتمية في الناس تأثيرا غير متشابه. لا يستوي الناس في مقدرتهم على ادراك المشكلات، ولا في مقدرتهم على ابداع الحل الصحيح لها. ولا في

مقدرتهم على العمل. فمنهم الذكي والغبي والفطن والبليد والقوي والضعيف، ووراء كل هذا الطبيعة التي تؤثر فيهم مناخا أو وراثة أو مرضا. وحيثما تكون مقدرة الانسان الطبيعية على الادراك والتفكير والعمل مقدرة سوية يحل مشكلاته ويحقق حريته ويصنع تاريخه. ويطرد تاريخه منطلقا انطلاقا سريعا الى غايته. وحيثما كان العكس. بقيت المشكلات معلقة، وبقي الصراع مستمرا. وبقيت الآلام قائمة. وبقي الانسان بعيدا عن حريته يقطع اليها تاريخه في بطء. ثم تؤثر الطبيعة - ثانيا - بما تتضمنه في زمان معين ومكان معين من امكانيات تحرر الانسان من الموت والجوع والعطش... الخ حتى لو استوت للناس مقدرتهم الطبيعية على التطور الجدلي فالعناصر الطبيعية أو ما يسمى في مجموعه الوسط الجغرافي هو مصدر اشباع حاجة الانسان المادية وفي هذا تختلف المجتمعات. وتتغير مستويات تقدمها، فمنها المتخلف ومنها النامي ومنها المتقدم. ويتشكل تاريخها طبقاً لما تقدمه الطبيعة لكل مجتمع من عناصر الحياة الوفيرة أو النادرة، وعلى قدر هذي أو تلك يسرع الانسان في حل مشكلات حياته أو يظل مشغولا بحلها حتى يخلق من النادر ما يكفي، وتضيع أحقاب من تاريخه في جهود محبوسة على حل المشكلة الأولى، مقيدة اياه دون الانطلاق السريع الى التقدم - أي الى مزيد من الحرية. والطبيعة التي طرحت المشكلة وجددتها تزيدها حدة بالتكاثر الطبيعي فيصبح الموفور نادرا. والنادر أكثر ندرة أو معدوما، فيصبح التقدم أكثر بطئا. والتاريخ أكثر ركودا الى أن تبلغ المشكلة حدها فيتغير التاريخ من الاستقرار الى الهجرة. ومن السلام الى الحرب، ومن الرعي الى الزراعة أو التجارة أو الصناعة وكلما أوجد الانسان حلا لمشكلة الطبيعة، انطلق سريعا يحقق حريته في مجالات أخرى بمعدل أسرع. ونشط التاريخ الذي كان راكدا. وهكذا تلعب الطبيعة دورها في صنع التاريخ كعائق في سبيل الحرية، وأداة لتحقيقها في الوقت ذاته - وستظل عائقا الى أن

يكسب الانسان حريته في عالم الوفرة الذي لم تصل اليه أغلب المجتمعات بعد، وان كان قد أدركه كثير من الأفراد والمجموعات وبعض المجتمعات. والى أن تصل المجتمعات - كل المجتمعات - الى هذه الحرية، ستظل الطبيعة بكل صورها (الطبيعة الانسانية، والوسط الجغرافي، والانتاج الاقتصادي) تلعب دورا هاما في تحديد الغايات الوقتية لنشاط الانسان وفي احداث التاريخ، ويظل أغلب ما قاله الماركسيون عن أهمية الانتاج المادي وتأثيره في التاريخ صحيحاً، على أن يفهم أن هذه مرحلة متخلفة من تاريخ الانسانية تجهد المجتمعات لتخطيها وتجاوزها الى عالم الوفرة الذي لن يكون الانسان فيه مشغولا بما يأكل وما يلبس وما يسكن، وحيث لن تؤثر الطبيعة بامكانياتها في صنع تاريخه، بل سيصنع تاريخه على ما يريد، بعد أن يصبح سيد الطبيعة فلا تكون عائقا في سبيل حريته، ولكن تبقى اداة لتحقيق تلك الحرية. والى أن يتحقق هذا فهي مؤثرة في سرعة تطوره عائقا وأداة. والى أن يتحقق هذا فالحديث عن التقدم في بلاد الجياع لغو، والحديث عن حرية ذوي الأمعاء الفارغة تضليل، والحديث عن تاريخ لا يلعب فيه الانتاج الاقتصادي دورا هاما مغالطة.

٩

وأما عن المجتمع فالانسان جزء منه أيضا. وقد سبق أن عرفنا كيف يتطور اثنان عن طريق «الجدل الاجتماعي»، ونعني به الاشتراك في حل المشكلات المشتركة، أي بتبادل الجدل: تبادل المعرفة فيعرف كل واحد من الاثنين كيف نشأت المشكلة المشتركة لديهما، وتبادل الفكر أي معرفة كل واحد منهما وجهة نظر الآخر في حل المشكلة، وتبادل العمل اي مساهمة كل منهما في اشباع حاجتهما المشتركة، وبهذا يتطوران، أي يتطور المجتمع عن طريق المعرفة

المشتركة أو العلم، والرأي المشترك أو العقيدة، والعمل المشترك وقلنا عند الحديث عن الديموقراطية: «ان حرية الانسان في المجتمع هي تطوره فيه، وانها منضبطة بقانون الجدل أيضا. وبذلك تكون الديموقراطية هي نظام الجدل الاجتماعي؛ هي أسلوب الشعب في:

١ - ادراك مشكلاته.

٢ - حل تلك المشكلات.

٣ - تنفيذ الحل بالعمل.

هذا الارتباط بين حرية الانسان في المجتمع وتطور المجتمع ذاته هو الذي يطرح المشكلة ويقدم لها امكانيات الحل، وبه يصبح المجتمع - كالطبيعة تماما - عائقا في سبيل حرية الانسان وأداة لتحقيقها في الوقت ذاته. فالمجتمع يطرح المشكلة بتعدد الناس فيه؛ كل يسعى الى حريته مع اشتراكهم جميعا في امكانيات واحدة. ومع حتمية الحياة الاجتماعية تبدو حرية كل واحد في المجتمع قيدا على حرية الآخر على مستويات المشكلات المختلفة، فلا تتفق مشكلاتهم ولا حلولهم، ولا تتآزر جهودهم، ويعوق «الجدل الاجتماعي» ما نحب أن نسميه «الصراع الاجتماعي». ومع أن غاية كل فرد حريته وغاية المجتمع حرية الجميع فيه، فإن الطابع الاجتماعي للحياة في المجتمع -ذلك الطابع الذي لا بد منه- هو الذي قد يخلق الصراع الاجتماعي الذي يعوق تحقيق حرية الانسان في المجتمع ومع ذلك فان هذا المجتمع الذي خلق بتعدد الناس فيه عائقا في سبيل «الحرية» هو الذي يقدم أداة تحقيقها بالتعدد ذاته، فتعدد الناس يعني تعدد المدارك طريقا ميسرا لمعرفة المشكلات، وتعدد الآراء طريقا سريعا لمعرفة الحل السليم، وتعدد الجهود طريقا فذا لتحقيق التقدم الى مزيد من الحرية.

وفي هذا تفصيل ينبغي أن يقال.

سبق أن ذكرنا: «ان الاضافة الى الاثنين تمد أبعاد المجتمع على

مستويات ثلاثة: امتداد أفقي حيث ينتشر الناس من الفرد الى الجماعة وحيث يحمل كل فرد حاجته معه، وتتعدد المشكلات والحلول في حركة جدلية تتجه من الجزء الى الكل. وامتداد رأسي يبدأ من الحاجة الخاصة لكل فرد الى الحاجة العامة التي يشترك فيها الجميع، وتتسع المشكلات والحلول في حركة جدلية تتجه من الخاص الى العام. وامتداد الى المستقبل حيث يسير التطور في حركة جدلية من الحاجة الى الغنى. وفي حدود هذه الأبعاد تتطور أية وحدة اجتماعية خلال حركة جدلية جماعية متجهة الى التحقيق الشامل لكل حاجات الأفراد ».

أما على المستوى الأفقي فان المجتمع يبدو عائقا في سبيل حرية الانسان فيه، اذ يتسابق الجميع على امكانيات واحدة، كل يبغي أن يحقق حريته، وكل يدرك أن تحقق حرية غيره تعويق لتحقيق حريته. وبذلك يصبح الاستئثار مشكلة أولى ومصدرا للصراع بين الأفراد على غاية معوقة هي ازاحة الآخرين من الطريق، والانتقاص من حرياتهم تحقيقا للحرية الفردية. وخلال هذا الصراع، تبقى المشكلات الموضوعية قائمة بدون حل، ويسهم المجتمع على هذا الوجه في تعويق انطلاق الانسان عبر تاريخه الى حريته. يسهم « الصراع الاجتماعي » في تعويـــق « الجدل الاجتماعي ». ويظــل الصراع الاجتماعي - على هذا المستوى - عائقا معطلا الى أن يصبح الجهد الذي يساهم به كل فرد في حل المشكلات المشتركة السبيل الوحيد لتحقيق الحرية الفردية في المجتمع. أي الى أن يصبح « لكل حسب عمله » فينتهي « الصراع الاجتماعي » على هذا المستوى لينطلق « الجدل الاجتماعي » سريعا الى توفير الحرية للجميع. أداته في هذا وفرة وتعدد العاملين. أي المجتمع ذاته.

وعلى المستوى الرأسي داخل المجتمع الواحد. تتكون وحدات اجتماعية على مشكلات خاصة بها. قد يكون أولها الرابطة الطبيعية التي تربط الوالدين بأولادهم أي رابطة الأسرة. ولكنها قد تأخذ

أنماطا عديدة: فلكل قريه مشكلات خاصة، ولكل اقليم مشكلاته الخاصة، ولكل العاملين في مهنة واحدة مشكلاتهم الخاصة.. الخ.. ومع أن غاية كل جماعة أو فئة أن تحقق حريتها المشتركة، فان الطابع الاجتماعي للحياة في المجتمع - ذلك الطابع الذي لا بد منه - قد يخلق الصراع الاجتماعي بين تلك المجموعات أو الفئات، ويصبح الجهد المشترك لكل جماعة أو فئة موجها، لا الى تحقيق حريتها، ولكن الى قهر حرية الفئة التي تزاحمها في الطريق. وخلال هذا الصراع تبقى المشكلات الموضوعية قائمة بدون حل ويسهم المجتمع على هذا الوجه في تعويق انطلاق الانسان عبر تاريخه الى حريته. يسهم « الصراع الاجتماعي » (القبلي أو الطائفي أو الطبقي.. الخ) في تعويق « الجدل الاجتماعي ». ويظل الصراع الاجتماعي - على هذا المستوى - عائقا معطلا الى أن يصبح التقسيم الداخلي للمجتمع تقسيما للعمل، فينتهي « الصراع الاجتماعي » على هذا المستوى لينطلق « الجدل الاجتماعي » سريعا الى توفير الحرية للجميع، أداته في هذا تنوع المهارات وتخصص الجماعات فيه و « تقسيم العمل » بين العاملين أي بين أفراد المجتمع ذاته.

وعلى مستوى التطور الى المستقبل، ينقسم المجتمع أفرادا وجماعات حول أولوية الحلول. فالجائع يريد أن يأكل أولا، والعاري يريد أن يلبس أولا، والذي لا مأوى له يريد المأوى أولا، والذي تحقق له كل هذا يريد المزيد من الرفاهية المادية أو الذهنية.. الخ.. ومع أن غاية كل فرد وكل جماعة وكل فئة أن تحقق حريتها، فان الطابع الاجتماعي للحياة في المجتمع - ذلك الطابع الذي لا بد منه - قد يخلق الصراع الاجتماعي بين الأفراد والجماعات والفئات: كل يبغي أن يحقق الحرية التي تنقصه أولا. ويصبح الجهد الفردي والجماعي موجها، لا الى تحقيق الحرية للجميع ولكن الى تسخير الجهود في تحقيق ما يرى الفرد أو الجماعة تحقيقه أولا. وقهر حرية غيرهم من السابقين أو المتخلفين. وخلال هذا الصراع على أولوية الحلول تبقى المشكلات الموضوعية قائمة بدون حل. ويسهم المجتمع على هذا الوجه

في تعويق انطلاق الانسان عبر تاريخه الى حريته. يسهم « الصراع الاجتماعي » في تعويق « الجدل الاجتماعي ». ويظل الصراع - على هذا المستوى - عائقا معطلا الى أن تصبح الأولوية « لحرية الأغلبية » فينتهي « الصراع الاجتماعي » على هذا المستوى لينطلق « الجدل الاجتماعي » سريعاً الى توفير الحرية للجميع، أداته في هذا مجموع جهد العاملين أي المجتمع ذاته.

وهكذا نرى أن دور المجتمع في حياة الانسان، وفي تاريخه، مؤثر حتما بحكم انتماء الانسان الحتمي الى مجتمع. غير أن هذا التأثير لا يخلق للانسان غاية غير الحرية، ولا يحدد للتاريخ اتجاها غير اتجاهه الى الحرية، بل يعوق تحرر الانسان. بما يخلقه تعدد الناس فيه من صراع اجتماعي أو يسرع بتحرر الانسان بما يقدمه الناس في المجتمع - الى كل انسان فيه - من قدرة اضافية فذة على الادراك السليم والرأي الصائب والعمل المجدي؛ أي بما يقدمه المجتمع الى الانسان الذي ينتمي اليه من امكانيات ضخمة. ليتحقق له من الحرية ما لا يقدر على تحقيقه وحده.

أما المجتمع الذي عرفه بعض مفكري أوروبا كائنا غير الانسان، ذا تاريخ غير تاريخ الناس، وغايات غير غاياتهم. فهو مجتمع لا نعرفه. فالمجتمع عندنا ليس أكثر من أحد عناصر ظروف الانسان الذي يعيش فيه وكون المجتمع من البشر لا يعني سوى اختلاف نوع العلاقات التي يؤثر خلالها في حياة الانسان عن تأثير عنصر الطبيعة مثلا. وكما أن وجود الانسان في الطبيعة وتأثيره فيها وتأثيرها فيه لا يعني أن الانسان ليس شيئا مذكورا. فان وجوده في المجتمع وتأثيره فيه وتأثره به لا يعني أن يكون شيئا منكوراً. فالمجتمع ناس لا أكثر ولا أقل. وكل قيمة المجتمع - أي مجتمع - فيما يسهم به في تحقيق حرية الناس فيه. لا أكثر ولا أقل أيضا.

١٠

ومن عناصر الظروف تلك الحصيلة التي حققها الانسان على مدى الزمان بتفاعله مع الطبيعة ومع المجتمع.

ولقد انقضت مئات الألوف من السنين منذ أن وجد الانسان في الطبيعة، حل خلالها ملايين المشكلات التي طرحتها، ومع هذا فلا يزال في بداية الطريق الى تحرره الكامل من قيودها. في سبيل تحرره من الجوع مد يديه « المكونتين على شكل رائع »، فاقتطف من الطبيعة ثمارها القريبة، فلما أن نفذت الثار المعدة طبيعيا حيث كان، سعى في الأرض متنقلا أو مهاجرا الى الطبيعة البكر حيث كانت في أقطار الأرض. وكان في سعيه محدود الحرية: تحد حرية انتقاله الوحوش الضرية فابتكر الهراوة اضافة الى مقدرته الجسدية على الدفاع والبطش. ولقد كانت الهراوة فرعا من شجرة انتزعه من أصله وشكله على الوجه الذي يتفق مع غايته. ثم استأنس الحيوان اضافة الى مقدرته على الحمل والانتقال. وابتكر النار اضافة الى مقدرته على الرؤية. وبنى المساكن اضافة الى مقدرته على تحمل البرد والحر.. ولم يكن أي شيء من هذا جاهزا في الطبيعة فخلقه. وكانت غاية خلقه أن يكون حرا أو أكثر حرية. كن يريد. فيهم بأن يحقق ارادته. فتقف الطبيعة فيه - أو الطبيعة حوله - حائلا دون غاية ارادته. وتطرح الموضوع الذي تتحدى فيه حريته. فينتهي جدل الانسان الى ابتكار أداة قهر الطبيعة وتخطي عقباتها. فيدرك ويفكر ويعمل. فيصبح أكثر حرية من ذي قبل. كذلك كانت الزراعة حلا لمشكلة ندرة الثار في غير مواسمها الطبيعية فكان لا بد من أن يكون انتاجه وفيرا حتى تخزن وتبقى الى مواسم الندرة. أو تنقل الى حيث لا تسمح الطبيعة بأن ينمو الزرع أو تنتج الثار. ولم تكن أدوات الانتاج المصنوعة سوى أدوات تحرر الانسان من قيود الطبيعة فيه

ومن حوله. كانت أدوات فرض ارادته، ابتكرها وصنعها ليكمل بها مقدرته، فيرى أكثر مما كان يرى، ويسمع أكثر مما كان يسمع، وينتقل بأسرع مما تطيق قدماه، ويحمل بالروافع التي يديرها بيديه أضعاف ما تطيقه اليدان، ويسخر القوى الطبيعية (الحرارة والكهرباء، والذرة... الخ) فتصبح كلها قوة مضافة الى قوته الذاتية، فيصبح إن أراد فعل، أي يصبح أكثر حرية. ومنذ الهراوة الأولى كان تاريخه صراعا ضد الطبيعة في سبيل حريته من قيود الطبيعة. ولقد نجح نجاحا مذهلا فلم تعد تعوقه البحار أو الجبال أو الليل أو النهار... الـخ، فلـه المزارع والمصانـع والسفن والقاطرات والطائرات والصواريخ... الخ. كان كل هذا في سبيل حريته. في سبيل أن يفعل ما يريد، رغم ما تضعه الطبيعة من قيود في سبيل ارادته

وفي أي زمان معين في مجتمع معين، تكون قد تجمعت للانسان حصيلة مصنوعة من خلقه، أضافها الى الطبيعة، وتكون تلك الحصيلة قد أصبحت بتمام خلقها عنصرا من عناصر الظروف، يسهم في طرح مشكلات المستقبل ويسهم في حلها في الوقت ذاته.

فهي تطرح المشكلة - في زمان ومكان معينين - بتحديدها الحتمي لنقطة انطلاق الانسان الى مستقبله. أيا كان المستقبل الذي يتطلع الانسان اليه فان المشكلة القابلة للحل، والحل القابل للتحقيق، هما المشكلة وحلها اللذان تحددهما تلك الحصيلة من تطوره كنقطة ملزمة الى المستقبل. ومن هنا تعوق انطلاقه الى أي مستقبل لا يبدأ منها. غير أن تلك الحصيلة ذاتها هي التي تقدم له امكانيات تخطيها بمعدل من السرعة أكثر من ذي قبل؛ لأنها تجسيد خبرته بكل ما فيها من فشل أو نجاح. وتقدم بهذا امكانيات الانطلاق بأقل قدر من الفشل وأكبر قدر من النجاح، لأنها تعفي الجهد المقبل من أخطاء تجربة الماضي. وكلما كانت تلك الحصيلة المضافة الى الطبيعة أكثر غنى، كان الانطلاق الى مستقبل أفضل - الى مزيد من الحرية - أكثر يسرا وسرعة. وهكذا بينما دامت الهراوة الأولى مئات الألوف

من السنين، ودام الحراث عشرات الألوف، تحققت الثورة الصناعية على الطبيعة في نحو أربعة قرون، وأصبحنا اليوم نطور الانتاج الزراعي والانتاج الصناعي من عام الى عام أو في أقل من هذا زمنا، ونكسب حريات جديدة ضد الطبيعة كل يوم.

كل هذا لم يغير غاية الانسان واتجاه تاريخه منذ الهراوة الأولى الى الصاروخ الأخير، كما أن حصيلة كل هذا في زمان معين وفي مجتمع معين، لا يختلق للانسان أو للمجتمع غاية غير حريته، ولا ينحرف بالتاريخ عن اتجاهه الى الحرية، فالمجتمعات الزراعية كالمجتمعات الصناعية. والمجتمعات المتخلفة كالمجتمعات النامية كالمجتمعات المتقدمة، تتجه جميعا اتجاها واحدا الى الحرية، وانما يتوقف معدل سرعة انطلاقها على النقطة التي يبدأ منها هذا الانطلاق، وعلى حصيلة ما تحقق لها من ماضيها عند تلك البداية. فالمجتمعات المتخلفة تسعى في تاريخها بمعدل بطيء والمجتمعات المتقدمة تندفع اليه اندفاعا سريعا لأن الأولى تنطلق من بداية متخلفة والثانية تنطلق من بداية متقدمة، وان كانا يعيشان في فترة زمنية واحدة. وسيظل التخلف معوقا لسرعة تحرر المجتمعات المتخلفة الى ان يصبح ما ينجزه أي مجتمع من أدوات التقدم متاحا في يسر لكافة المجتمعات، وهو ما تفرضه وحدة المجتمع الانساني في مواجهة الطبيعة الواحدة. ولقد دخلت الانسانية - بقدر - تلك المرحلة على مستوى المعرفة بالمشكلات وحلولها، وأصبح العلم في أكثر موضوعاته عالميا أيا كان مصدره، ولكنها لا تزال بعيدة عنه على مستوى العمل الذي يحل المشكلات، يعوقها عن أن نبلغه ذلك النظام الذي يقوم على أساس انقسام العالم الى مجتمعات منتجة ومجتمعات مستهلكة، اي النظام الرأسمالي الذي يرتبط وجوده - على المستوى العالمي - ببقاء التخلف حيث هو ابقاء على مصادر المواد الخام الرخيصة، والأيدي العاملة الوفيرة، والمستهلكين الذي لا يستطيعون أن يشبعوا أنفسهم بأنفسهم؛ أي الابقاء على عبودية الشعوب ولو قسرا.

تلك حصيلة تفاعل الانسان مع الطبيعة في الزمان كعائق في سبيل الحرية وكأداة اليها.

أما حصيلة تفاعله مع المجتمع فمنها تلك الاضافة الرائعة، ونعني بها اللغة التي تشكلت بها الأصوات رموزا لمعاني مشتركة فحلت المشكلة الأولى التي طرحها المجتمع؛ مشكلة المجتمع الواحد من ناحية وتعدد الناس فيه من ناحية أخرى. ولم تكن تلك الا بداية تحرر بها الانسان جزئيا من عزلته الطبيعية عن غيره، وبعدها واجه مشكلات أخرى. فقد عرفنا أن المجتمع يتطور عن طريق المعرفة المشتركة والرأي المشترك والعمل المشترك، وأن ذلك قانون تطوره الحتمي. هذا الاشتراك الحتمي بين أفراد متعددين في مجتمع واحد فرض تنظيم نشاط الأفراد، علما وفكرا وعملا، وادارة جهودهم على وجه تتكامل به تلك الجهود فتصبح جهدا واحدا في مواجهة الظروف الواحدة. وكان لا بد لهذا التنظيم من جهاز يتولى ادارته. فابتكر الانسان حلا لتلك المشكلة هو ما أسميناه - أخيرا - الدولة؛ أي جهاز ادارة المصالح المشتركة بين الناس في مجتمع ما على أسس القواعد التي يرتضونها. ثم أننا قد عرفنا أن المجتمع قد يخلق الصراع الاجتماعي بين الأفراد على مستوى امتداده الأفقي، وبين الفئات والجماعات على مستوى امتداده الرأسي، وبين المتخلفين والمتقدمين على مستوى تطوره الى المستقبل، وعرفنا ما يؤدي اليه « الصراع الاجتماعي » من تخلف نتيجة لدوره المعوق « للجدل الاجتماعي ». لهذا خول ذلك الجهاز منذ أن وجد سلطة الردع ليفرض حل الأغلبية على الأقلية المتمردة أفرادا أو جماعات.

قد تكون أداة هذا الجهاز في الادارة والتنسيق والردع، الوالد في الأسرة، أو الشيخ في القبيلة، أو الكاهن، أو الأمير، أو الحكومة، وقد يكون مصدر توليته الأمر في المجتمع وضعه العائلي كقرينة على عدالته، أو سنه كقرينة على حكمته، أو شجاعته كقرينة على قدرته، أو انتخابه من الصفوة أو من الجميع انتخابا مباشرا أو غير مباشر،

وقد يسمى نظام حكمه قبليا، أو ملكيا، أو جمهوريا، وقد يطبق من القواعد والنظم ما يسمى اقطاعيا أو رأسماليا أو اشتراكيا، وقد يكون أسلوبه في الردع الطرد من الجماعة أو الاعدام شنقا... الخ غير أن هذا كله لا يغير طبيعته. فليست الدولة التي يزعمون أنها لم تنشأ بمالها من سلطة رادعة الا حديثا ولحساب المالكين ضد الذين لم يملكون، الا المسمى الأخير من كل تلك النظم التي سبقتها الى سلطة الادارة والردع وذلك لأنه مهما اختلف شكل تلك السلطة ومن يتولاها فان وجودها حل لمشكلة طرحها ويطرحها المجتمع بوجود ذاته، وقد أضفيت اليه نظاما مخلوقا سيظل قائما ما دام المجتمع واحدا، والأفراد متعددين، وما دام الانسان لا يوجد الا في مجتمع والمجتمع لا يوجد الا من بني الانسان. ستظل قائمة كسلطة ادارة للمصالح المشتركة وتلك مهمة باقية ببقاء المجتمعات، وهي مبرر وجودها أيا كان شكل المجتمع. وستظل قائمة كسلطة ردع ما بقي الصراع الاجتماعي قائما، وتلك مرحلة تخلف تستطيع المجتمعات أن تتخطاها. ولن تفقد الدولة مبرر وجودها ولو استولت عليها الأقلية قسرا، وحتى لو تحقق وهم لويس الرابع عشر يوم أن قال « الدولة أنا »، فللدولة أساس مشروع اجتماعيا يبرر وجودها، وليس للديكتاتورية أي أساس مشروع، وانما هي محنة تتسلط فيها الأقلية على الحكم، وتزول - ككل استبداد - وتبقى الدولة نظاما لادارة مصالح كل الشعب لمصلحة الشعب كله. على ضوء هذا نستطيع أن نفهم مدى الصواب أو الخطأ فيما كان معتبرا من أسس الماركسية من أن الدولة جهاز ردع طبقي تستخدمه الطبقة السائدة ضد الطبقة المسودة، وأنها ستزول و « تتلاشى » بزوال صراع الطبقات، وهو الأساس الذي عبر عنه انجلز، واستشهد به لينين في حديثه عن « الدولة » فقال: « ما دامت البروليتاريا لا تزال في حاجة الى الدولة فهي لا تحتاجها قط من أجل الحرية، بل من أجل قهر خصومها، ويوم يصبح في الامكان الحديث عن الحرية لن تكون ثمة دولة ». ان

هذي نظرة خاطئة اذ ربطت بين الدولة والصراع الاجتماعي، أي ربطت بين الدولة ومراحل متخلفة من تطور المجتمعات. وقد حاول الماركسيون تحت ضغط التجربة تصحيح تلك النظرة، فأحل المؤتمر الثاني والعشرون للحزب الشيوعي السوفييتي « دولة الشعب كله » محل دولة البروليتاريا. وهلل افاناسييف في كتابه « الفلسفة الماركسية ». قائلا: « لأول مرة تنشأ دولة ليست ديكتاتورية لأية طبقة معينة بل أداة للمجتمع كله أي للشعب كله ». وفات المؤتمرين كما فات أفاناسييف أن الدولة قامت وستبقى دولة كل الشعب قبل أن تكون قوة رادعة في عهود الصراع الاجتماعي، وأن المؤتمرين في الاتحاد السوفييتي قد اكتشفوا هذا وعرفوه يوم أن وجدوا الدولة باقية في بلادهم بالرغم من أن صراع الطبقات - كما يقولون - قد انتهى. الأهم أن أحدا من المؤتمرين ولا من أمثال افاناسييف لم يجرؤ - حتى الآن - على اجابة السؤال الملح: كيف يفسرون بقاء الدولة بعد القضاء على الطبقات طبقا لنظرية الجدلية المادية. لم يجب أحد عن هذا لأن الاجابة ستكشف قصور النظرية عن تفسير ما حتمته التجربة. ولما كان المساس بالنظرية يثير الماركسيين من أبناء الصين، فانهم يرون « ما يسمى دولة كل الشعب » تضليلا وخروجا على الماركسية - اللينينية. وهم صادقون من حيث أن « دولة كل الشعب » خروج على الماركسية، ولكنهم غير صادقين في أن يكون ذلك تضليلا؛ لان « دوله كل الشعب » اكثر صدقا من « دولة الطبقة ». أجدى من كل هذا السباب أن يكون « لدولة كل الشعب » أساس نظري علمي تسهم التجربة السوفييتية في إرسائه، وقبول هذا الاساس، ولو كان في هذا عناء الاعتراف بان الجدلية المادية نظرية قاصرة.

وعلى أساس أن الدولة دولة كل الشعب تصبح حكومات « الأقلية » و « الطبقة » و « الفرد » حكومات غير مشروعة، فادارة دولة كل الشعب من حق حكومة الشعب كله أو أغلبيته.

بالاضافة الى اللغة والدولة خلق الانسان من تفاعله مع المجتمع ملايين الحلول التي تكون قدرا كبيرا مما نسميه الحضارة. حلول اوجدها الانسان لمشكلات وجوده في مجتمع. فمجموع ما أدركه الناس معا من مشكلات منذ أن علم الانسان أن الشمس تظهر وتغيب دوريا، وأن الفصول لا تستوي بردا وحرارة، وأنه اذا لم يأكل يموت.. الى أن علم تركيب الذرة، وكيفية تحويلها الى طاقة، هو ما نسميه العلم أو التراث العلمي. ومجموع الأفكار التي صاغها الناس خلال جدلهم الاجتماعي حلا لما واجههم في تاريخهم من مشكلات هو ما نسميه عقائد ومذاهب. لم تكن الفلسفة الا محاولات فكرية لتحديد العلاقة بين المشكلات وحلولها على مستوى الوجود كله. ومجموع القواعد التي وضعها الانسان حلا للمشكلات هي ما نسميه النظم فالقانون نظام لحل مشكلة الصراع بين الحريات في المجتمع، والاقتصاد نظام لحل مشكلة الانتاج والتوزيع والاستهلاك في المجتمع. وغير هذا كان الأدب والفن تنبيها الى مشكلة أو توجيها الى حل أو حافزا على عمل، يسهم على أي وجه من هذه في التقدم الحضاري، ويميزه عن غيره توسله الى الانسان طريق الجمال الذي يغريه دون قهر أو تحريض، وبذلك كان أكثر أسباب التقدم انسانية، وكانت حصيلته في الزمان تراثا انسانيا حقا في شكله ومضمونه وغايته. حتى الأخلاق والعادات والتقاليد كانت خلقا اجتماعيا لحل مشكلة فعلية طرحها وجود الانسان في مجتمع، ولم تكن عبثا. فكما انتهت اللغة الى أن تستقر عملا بدون جهد يذكر عن طريق المران الدائم على الحديث فلم يعد أحد يعني بتقصي أسبابها وان كان اللغو يجذب الانتباه، كذلك اهتدى الانسان خلال تاريخه الطويل ومعاناته المشكلات الخاصة بالاتصال الحتمي بين الناس في المجتمع، الى حلول تتصل بعلاقات الناس صاغها أنماطا من السلوك، واطرد تطبيقها حلولا صحيحه لمشكلات متجددة، وانقلبت خلال اطرادها الى قواعد دارجة يلتزمها الناس في علاقاتهم بدون جهد يذكر، ولا يعنى

أحد بتقصي أسباب التزامها، وان كان الخروج عليها يستفز الناس فينتبهون - عندئذ - الى أنها فيهم روابط راسخة (في ضمير المجتمع كما يقولون عادة) وان كانت هادئة، تلزم كل انسان في المجتمع أن يكون اتصاله بالآخرين اتصالا وديا صادقا مجردا من الفردية والاستعلاء والوقاحة... الخ، وأن الخروج على تلك الأسس المسلمة لأنها مستقرة ومطردة) عود الى اثارة المشكلات الأولى التي كانت حلا لها، ويسمون تلك القواعد أخلاقا أو عادات أو تقاليد أو عرفا... الخ.

ليست الأخلاق - طبقا لجدل الانسان - تزيدا غير ذي قيمة، بل هي تراث حضاري يكون الأساس الأول الذي يجب أن تستقيم عليه علاقات الناس في المجتمع حتى يكونوا قادرين على التفرغ لحل ما تطرحه ظروفهم من مشكلات أخرى. انها تجسيد للحلول التي توصلوا اليها على مدى تاريخهم لتلك المشكلات الدقيقة التي تطرحها علاقتهم كبشر. ولهذه الأهمية - التي يكشفها لنا جدل الانسان في الأخلاق - سندخر ما تستحقه من حديث الى حيث موضعه المناسب فيما بعد. غير أننا لا نستطيع أن نصبر على القول بأنه من العجيب المفزع أن اغلب النظريات التي تزعم انها هدي للناس تتجاهل الأخلاق فلا تشغل ذاتها بتفسيرها أو تبريرها مع أن الالتزام الخلقي-أيا كان مضمون القاعدة الملزمة - ظاهرة اجتماعية لم يخل منها مجتمع قط قال لينين في رسالته الى اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفييتي فى ديسمبر سنة ١٩٢٢: «ان الرفيق ستالين وقح جدا ومثل هذا النقص وان كان مقبولا في التعامل بيننا نحن الشيوعيين فانه غير مقبول من سكرتير عام» . هذا القول العجيب الذي يقبل الوقاحة من الشيوعيين، هو الذي أدى الى المحنة المفزعة التي وصفها هنري لوفيفر في كتابه «أزمة الماركسية الراهنة» بقوله: «أما فيما يتعلق بالنظرية الأخلاقية، فالنقص هنا مفزع وفادح. ان الماركسية تتأرجح بين نوعين من الأخلاق: أخلاق اجتماعية تدعو الى

فضائل الاخلاص والتضحية قاصرة اياها على الطبقة العاملة أولا، وبين لا أخلاقية سياسية تستمد قيمتها من مقتضيات العمل والنضال الآنية». ومن قبل هذا وذاك قال انجلز ما ذكره كارديلي في كتابه «الاشتراكية والحرب»: «بالنسبة الي أنا الثوري تكون أية وسيلة تؤدي الى الهدف وسيلة سليمة». ولم يعش انجلز حتى يثبت له التطبيق أن الوسيلة الفاسدة لا تؤدي الى هدف سليم، فقد مات قبل أن يرى ما فعلت وقاحة ستالين بالأهداف الاشتراكية. أما الذين عاشوا ورأوا رأي العين - مثل افاناسييف - فان نظريتهم (الجدلية المادية) لم تسعفهم بحل للمشكلة الأخلاقية التي عانوا منها، فانقلب الفيلسوف الماركسي الكبير «واعظا» يتحدث في كتابه «الفلسفة الماركسية» عن «العلاقات الانسانية» و «التعاون الرفاقي» و«الاحترام المتبادل في الأسرة» و«الاهتمام بتنشئة الأطفال». أما الأساس العلمي لهذا الوعظ والارشاد فهو لا يعرفه لأن منهج معرفته قد علمه - كما علم ستالين من قبله - أن الأخلاق تعبير عن علاقات الانتاج المادية. وأن الأخلاق السائدة في العصر الرأسمالي يجب أن تزول بزوال الرأسمالية، وأن الأخلاق في المجتمع الاشتراكي يجب أن تكون... ماذا؟

لا يعرف الماركسيون.

ولنا عودة لنقول ما نعرفه، وليعلموا من «جدل الانسان» ما لا يعلمون.

ولنمض في الحديث الذي هنا موضعه عن تلك الحصيلة التي خلقها الانسان في تاريخه من تفاعله مع المجتمع.

في أي زمان معين في مجتمع معين، تكون قد تجمعت للانسان حصيلة مخلوقة من اللغة والنظم والفلسفة والأدب والفن والأخلاق والعادات والتقاليد... الخ اضافة مصدرها تفاعل الناس في المجتمع هي ذلك الذي يسميه الماركسيون البناء الفوقي لعلاقات الانتاج

المادية في المجتمع، ونسميها نحن أحد عناصر الظروف، اذ أن تلك الحصيلة تصبح بتمام خلقها عنصرا من عناصر الظروف أي تصبح ماضيا، لا يمكن هدمها أو الغاؤها أو تغييرها. يكون الزمان قد أفلت بها من امكانية الالغاء، ومن هنا يتحدد دورها في بناء المستقبل فيصبح مقصورا - كدور غيرها من عناصر الظروف - على تعويق التطور أو سرعة انطلاقه.

فهي تسهم مع باقي عناصر الظروف - في زمان معين ومجتمع معين - في طرح المشكلة بكونها تجسيدا لقيم الماضي وعلاقاته التي يسعى الانسان الى الافلات منه. ومن هنا تمارس - أيا كان نوعها - ضغطا وتحديدا معوقا لمقدرة الانسان على خلق وابداع نظم وعلاقات وقيم جديدة. فالحصيلة اللغوية في أي زمان معين كما تكون كنزا للمعاني والأفكار التي تجمعت في تاريخ مجتمع ما، تكون أيضاً حدا لتلك المعاني والأفكار، فهي قيد على تجاوز الأفكار المصوغة فيها الى الأفكار التي يجب أن تصاغ فلا تجد الا القوالب اللغوية القديمة لصياغتها. بهذا تعوق التبادل الفكري وتحدد آفاق المعرفة والدولة والقانون والاقتصاد... الخ أي النظم عامة تشكيل وحدود لحياة الأفراد في المجتمعات، وتحدد - على وجه - آمال مستقبلهم. والعقائد والمذاهب والعادات والتقاليد... الخ تصبح باطرادها المستقر المتواتر مصدرا للراحة يقتضي الافلات منها وتجاوزها - في زمان معين - جهدا يضاف الى الجهد الذي يستلزمه الخلق الجديد. هنا الدور المعوق الذي يلعبه ذلك العنصر من عناصر الظروف باستقراره النسبي - لا بالنسبة الى تطور أدوات الانتاج كما يقول الماركسيون - ولكن بالنسبة الى تغيير الناس في المجتمع، أي قصر حياة الانسان بالنسبة الى عمر النظم والتقاليد... الخ.

ويشكل أغلب الناس حياتهم ويخططون حلول مشكلاتهم الخاصة وينظمون نشاطهم في المستقبل، على أساس استقرار النظام الاجتماعي والقيم التي يعيشون في ظلها. ومرانهم على الحياة في ظل هذا

الاستقرار النسبي يقتضي منهم عند تغييره - جهدا مضاعفا: جهد الافلات من الراحة التي يخلقها الاستقرار والتعود، ثم جهد بناء المستقبل. فكل فكرة جديدة تقتضي جهدا ضائعا في البحث عن لفظ قديم ثم جهدا آخر لابتكار اللغة التي تصدق التعبير عنها وكل نظام جديد يقتضي جهدا ضائعا في التخلص من آثار النظام القديم ثم جهدا آخر لارساء قواعد الجديد. وكل فلسفة جديدة تستنفد قدرا من الجهد في نقض الاقتناع بالفلسفات القديمة قبل أن تتفرغ للاقناع بالجديد فيها.. وهكذا، باختصار، ان بناء المستقبل يقتضي جهدا للتحرر من الراحة التي يخلقها الاطراد المستقر المتواتر. بما في الجهد من معاناة وآلام، وهي آلام تعوق انطلاق الكثيرين وقد تشل آخرين فيستمر البعض اجترار الماضي وتطيب لهم السلبية بما تتضمنه من راحة وخمول. فالناس اذن. وهذا مهم. لا يبذلون أي جهد، ولا يستطيعون، في هدم الماضي والغائه، فان الزمان الذي لا يقف يكون قد قضي عليه وأعدمه بمجرد تحققه، ولكن الناس يغيرون الماضي في أنفسهم وفي المستقبل المفتوح أمام جهودهم الخلاقة. ويقتضي هذا جهدا ليتحرروا من راحة الحياة التي تشكلت في ظله، ثم جهدا آخر لبناء المستقبل الذي يريدون.

على هذا الوجه - أي اقتضاء الجهد المضاعف - تكون تلك الحصيلة من تفاعل الانسان مع المجتمع معوقة لانطلاقه الى الحرية.

غير أن هذه الحصيلة المعوقة على وجه، هي ذاتها مصدر امكانيات الانطلاق السريع الى مزيد من الحرية في المستقبل. فهي حلول تتجسد فيها تجارب وخبرة الانسان في ماضيه، وبهذا تفتح أمام الانسان مجالات أكثر شمولا للابداع والابتكار يستطيع بفضلها أن يرتاد المستقبل ويكسب مزيدا من الحريات بأقل قدر من العناء، أي بأسرع مما كان يستطيع أن يصل اليه لو كان مجردا في سعيه الى حريته من تراثه الحضاري: لغة. ونظما. ومذاهب. وفلسفات. وأدبا.. الخ.

ومن هنا يكون أي نظام قيدا معوقا للانسان وكنزا لامكانيات انطلاقه.

وسيظل لهذه الحصيلة الحضارية الأثر المعوق الى أن يدرك الناس أن كل شيء متغير فتسقط عنها القدسية التي تجمد الانسان عندها، لتبقى - في أي زمان وأي مجتمع - كنزا يحتاجه الانسان تاريخيا وحتما كما قال لينين عن «كنز الثقافة والمعرفة والتكنيك الذي جمعته البورجوازية».

- ١١ -

اذن.

فغاية الانسان الحرية.

وغاية تاريخه الحرية.

مصدر هذا التحديد قانونه النوعي (جدل الانسان)، لا يغيره أن الانسان «مادة» وفكر، وأنه يعيش في الطبيعة وجزء منها، ولا يغيره ان الانسان كائن اجتماعي وأنه يعيش في مجتمع وجزء منه، ولا يغيره ما حققه بتفاعله مع الطبيعة (زراعة أو صناعة بما فيها أدوات الانتاج الزراعي أو الصناعي) ولا ما حققه بتفاعله مع المجتمع (لغة أو دولة أو نظماً أو فلسفات أو عقائد أو تقاليد بما فيها علاقات انتاج الحياة المادية). كل هذا لا يصنع ولا يحدد بواعث الانسان وغاياته ولا يغير اتجاه التاريخ الى الحرية، ولكنه يطرح الموضوع الذي يحقق الانسان فيه حريته و«المادة» التي يشكل الانسان منها تاريخه، ودوره - بعد - مقصور على أن يعوق سير التاريخ أو يسرع بعجلته الى حرية الانسان وتحرره.

وماذا عن الانسان نفسه. عن الناس.

هل يستطيعون أن يختاروا غاية غير الحرية، وأن يتجهوا

بتاريخهم الى غير مزيد من الحرية؟

الاجابة لا، قاطعة.

ليس مصدر القطع أحداث التاريخ كله، ففي هذا قديمارون. ولكن مصدره حتمية قانون حركة الانسان (جدل الانسان) حتى بالنسبة الى الانسان نفسه فهو لا يستطيع أن يبتكر لذاته انسانية غير انسانيته. لا يستطيع الانسان أن يكون جمادا يهذب قوالب منحوته يرص بعضها فوق بعض تحقيقا لارادة البناء الاوحد. ولا يستطيع أن يكون نباتا يجفف ويلقى به وقودا تحقيقا لارادة مشعلي الحروب. ولا يستطيع أن يكون حيوانا يحبس في الحظائر ويعلف حتى يسمن تحقيقا لارادة ادعياء الاشتراكية. لا يستطيع الناس أن يكونوا دودا يزحف على بطنه في الطين. لا. ولا يستطيع الناس أن يكونوا عبيدا. لا بد للناس من أن يسعوا الى الحرية فتلك غايتهم، ولا بد لتاريخ المجتمعات من أن يكون صراعا في سبيل الحرية فذلك اتجاهه. وحيثما بدا الناس كالجماد يرصون رصا، أو كالنبات تحرقهم الحروب، أو كالحيوان يأكلون ما يقدم اليهم، أو كالدود يزحفون على بطونهم في الطين وراء أرزاقهم، فهم مكرهون على هذا كله اكراها يخرب انسانيتهم، ويعوق تقدمهم، ويعطل تاريخهم، ولكنه لا يغير بواعثهم وغاياتهم. وستبقى الحرية غاية الانسان حتى لو أرغمه الخوف على سترها بالصمت والصبر.

فهل يفقه المستبدون؟ .. ان أكثرهم لا يفقهون.

ولكن الناس قادرون على أن يعوقوا انطلاق المجتمع في سبيل الحرية أو أن ينجزوه، وكثيرا ما يفعلون.

كيف؟

١٢

سبق أن عرفنا أن الظروف هي النقيض من الماضي في التطور

الجدلي، وقلنا: «ان الماضي - بالنسبة الى الانسان - مادي جامد غير متوقف عليه وغير قابل للتغيير وبمجرد وقوعه يفلت من امكانية الالغاء. ولكن الانسان، اذ يعرف عن طريق استرجاعه، كيف وقع يدرك امتداده التلقائي في المستقبل، والمستقبل - بالنسبة الى الانسان - تصور لا يحده الزمان أو المكان. وأقصى مستقبل لأي انسان أن تتحقق جميع احتياجاته. وفي الانسان يجتمع النقيضان وتثور المشكلة بالصراع بين الماضي ممتدا تلقائيا في المستقبل وبين المستقبل الذي يريده الانسان بين الماضي يريد ان يمتد فيلغي ما يريده الانسان وبين ما يريده الانسان يريد أن يتحقق فيلغي امتداد الماضي وتكون المشكلة التي تعبر عن الصراع - هي ذلك الفرق بين الواقع المسترجع من الماضي والمستقبل الذي يريده الانسان، ويعبر عنه تعبيرا سلبيا بالحاجة، أي شعور الذات بعدم الاكتفاء (من تجربة الماضي) ونزوعها الى الاكتفاء (في المستقبل) ومقاومة الظروف (الماضي ممتدا تلقائيا في المستقبل) لاشباع تلك الحاجة. وبقدر ما يكون الفرق كبيرا يكون التناقض عميقا، فيكون الصراع قويا، فتكون المشكلة حادة. وبقدر ما يسترجع الانسان من ماضيه يتصور من مستقبله ويتحدد شمول المشكلة التي لا بد من حلها. ويظل الصراع قائما: ظروف الماضي تفرض نفسها على المستقبل وتقاوم الالغاء لتلغي المستقبل الذي يتصوره الانسان لنفسه، والمستقبل الذي يريده الانسان ويتصوره يفرض نفسه ليتحقق فيلغي ظروف الماضي من المستقبل» .

ذلك عنصر آخر من عناصر جدل الانسان، أو التطور الجدلي كما عرفناه، تصور الانسان مستقبله. وهو النقيض الذي يصارع الظروف في الانسان نفسه. واذا كانت الظروف مادية وغير قابلة للالغاء فان تصور الانسان مستقبله غير مادي (أي غير مستقل عن فكر الانسان) وغير جامد (أي يستطيع الانسان أن يبدله ويغيره ويلغيه ويتصوره مرة أخرى). وقد قلنا أنه غير محدد بالزمان

(يستطيع أي انسان أن يتصور نفسه حيا في أي زمان) وغير محدد بالمكان (يستطيع أي انسان أن يتصور نفسه ساكنا في المريخ)، ثم قلنا أيضا « بقدر ما يسترجع الانسان من ماضيه يتصور من مستقبله »، لان التصور أيا كانت صورته ليس الا تشكيلا جديدا لذات العناصر التي تتكون منها الظروف ذاتها. فالذي يتصور نفسه ممتطيا بساط الريح، عرف البساط وعرف الريح وعرف الحركة.. الخ من ظروفه أي من ماضيه. والذي يتصور « العنقاء »، يلفق طائرا واحدا من عناصر يختارها من طيور عدة عاشت في ظروفه، وقد يضيف اليه ما شاء خياله من عناصر الحيوان الذي عرفه.

وفي هذه الحدود يتصور من يشاء ما يشاء، ومن بعض تصوراته يكون « مثله الأعلى »، أي الظروف التي يريد أن تتحقق بديلا عن الظروف التي عاشها. أيا كان موضوع ذلك التصورر فانه لا يغير بواعث الانسان وغاياته، ولا يصنع للتاريخ اتجاها غير اتجاهه الى الحرية. أما أنه لا يغير بواعث الانسان وغاياته فلأنه تصور لظروف خالية من قيود الماضي: قيود الطبيعة أو قيود المجتمع أو قيود التاريخ. إنه تشكيل « حر » بقدر ما يسمح به التصور الفكري من « حرية » لظروف أكثر حرية. وبذلك تبقى الحرية غاية الانسان حتى في تصوراته وأحلامه. وتبقى « المثل الأعلى » الثابت لكل انسان ولو لفق لها ظروفا من أمانيه. كذلك لا يغير تصور الناس ومثلهم العليا اتجاه التاريخ الى الحرية لأنها ان تحققت فحرية جديدة، وان لم تتحقق فان التاريخ ثابت على غايته. وانما ينحصر أثر المستقبل الذي يتصوره الانسان في أن يكون معوقا للتاريخ أو مساعدا على الاسراع الى مزيد من الحرية.

وفي هذا يستوي التصور الفكري مع الظروف المادية.

فتصور المستقبل، أو المستقبل المتصور، أو الظروف المثلى، أو المثل العليا، تلعب دورا منجزا في صنع التاريخ، وتحقيق الحرية من

حيث هي محرك الصراع ضد الظروف لمحاولة منع امتدادها التلقائي في المستقبل. انها النقيض الثاني الذي يطرح المشكلة مقدمة لخلق الحياة الجديدة. وفي هذا يستوي الناس. فلكل انسان مثله الأعلى بحكم كونه انسانا، ولو كانت لقمة من الخبز في آخر يوم من الجوع ولو كانت المقدرة على أن يقول كلمة بدون خوف. انما يختلف الناس تبعا لشمول المثل الأعلى لكل منهم أو قصوره. وكلما كان المثل الأعلى الذي يتصوره الانسان في مستقبله شاملا، أي متضمناتغيير الظروف بكافة عناصرها كان ساميا أيضا لأنه يتضمن من بين الظروف حرية الناس جميعا. انها تلك الحالة التي حاول سارتر ببراعة أن يضيفها الى الوجودية العقيمة ليخرج منها شيئا ينفع الناس، في القول الذي ردده أخيرا من أن الانسان عندما يختار يكون قد اختار لنفسه ولغيره ومن هنا يكون « التزامه » فيما يختار بما يرى أن يكون قدوة للآخرين. والناس يستعملون عادة كلمة « مثل أعلى سام » تعبيرا عن هذا الشمول. ومنهم من يجنح الى أن يفرض مثله الأعلى على الآخرين، ومنهم آخرون يتوهمون، مما يلاحظونه من أن لكل انسان مثلا أعلى، أن ثمة مثلا أعلى خارج الانسان يجذب سعيه اليه محاولا أن يكون على صورته. والأمر ببساطة أن الانسان خالق مثله الأعلى، وأنه يتصور لأنه انسان، وأن ما يتصوره محدد بظروفه من حيث هو نقيضها.

واذا كانت المثل العليا لكل انسان محددة بظروفه كنقيض لها، فان عدم تقيد التصور بالزمان أو المكان يجعلها أكثر غنى من ظروفه في زمان معين أو مكان معين؛ فيستطيع أن يتصور المستقبل ظروفا مركبة من عناصر الظروف الخاصة به، وعناصر ظروف غيره من الأفراد أو المجتمعات. وتسهم المعرفة والعلم في أن يغني الانسان تصوره فتصبح مثله العليا أكثر شمولا وأكثر سموا. كما يسهم بعض ذوي الحس المرهف من الناس في اغناء مادة المستقبل الذي يتصوره الانسان. وهنا نقابل مرة أخرى أولئك المتميزين بالمعرفة العريضة

التي تتجاوز الظروف الخاصة. والاحساس المرهف الذي يتجاوز الانسان الى الناس جميعا، ونعني بهم بناتي المثل العليا من العلماء والادباء والفنانين.

ان هؤلاء الرواد - رواد الانسانية - لا يضعون تحت تصرف الناس امكانيات السمو بمثلهم العليا الى ما يتجاوز الظروف المحدودة فحسب، بل يغرونهم أيضا عن طريق الجمال في الأدب والفن على أن يدربوا حسهم حتى يصبح مرهفا، فتصبح مثلهم أكثر سموا، فيصبحون أكثر معاناة لمشكلات ظروفهم، فأقدر جرأة على تغييرها وخلق حياة أكثر حرية، أي يصبحون أكثر انسانية. ذلك الفن والأدب يميزه - بعد جمال الأسلوب - الحس المرهف، والمعاناة النفسية، والحرية. هذا ان كان فنا وأدبا. ليس كمثله محرك للتطور وحافز على التقدم سوى الدين. غير أن بعض الأديان تتجاوزه شمولا وسموا في الوقت ذاته؛ لأنها تجمع في حركة جدلية واحدة كل ماضي الانسان منذ وجوده الأول في مواجهة مستقبله كله حتى نهاية الوجود، مذكرة الانسان بكل ما عاناه الناس قبله، فمصورة مثله الأعلى حرية كاملة حتى من قيود المادة فيه، لا تثبط همته بما تطرحه أمامه من تجارب الماضي، ولا تلهيه عن حياته بما تفتحه أمامه من آفاق المستقبل، بل تشحذ مقدرته الجدلية لتسمو بها الى مستوى انسانيته؛ وتجعل من هذا التفوق ذاته مثلا أعلى لكل انسان. لهذا تضمنت بعض الأديان أقدر المثل العليا على البقاء أحقابا طويلة من الزمان، تتغير في ظلها الطبيعة والمجتمعات والتاريخ وهي باقية. ولما كان الدين يطرح من الماضي ما لم يعرفه الانسان ويكشف من المستقبل ما يتجاوز تصور الانسان، فان كثيرا مما يطرحه يبدو غير مفهوم للناس في زمان معين أو مكان معين. وواضح أن ما عرفه الانسان من ماضيه لا يعني أن الوجود بدأ به الى أن يعرف الانسان كيف بدأ الوجود معرفة علمية، وأن ما يتصوره من مستقبل الوجود ليس حجة على الأنبياء الى أن يتجاوز التصور الى الاثبات العلمي.

وبهذا الفارق في الشمول بين جدل الانسان وجدل الاديان يرتفع الدين عن أن يكون محلا للاختبار فيما يتجاوز معرفة الانسان وتصوره في زمان معين، وان كان هذا لا يعني أن ثمة شيئا - حتى ما جاءت به الأديان - غير قابل للمعرفة العلمية منذ بداية الوجود حتى نهايته. انما لكل شيء آن. والى أن يتم هذا ويصبح به الدين والعلم شيئا واحدا، يبقى الدين حافزا على التقدم مهما اختلفت الظروف والمجتمعات، لا يختلط بالمبادىء التي يخطط الانسان على هديها حلول المشكلات التي تطرحها ظروفه في مجتمع معين؛ لانه اذ ذكر الانسان بماض يمتد الى أول الوجود، وصور له مستقبلا يمتد الى نهاية الوجود، قدم له ما يغني تجربته ومثله العليا ولا يلغي ظروفه، ثم ترك له أن ينتقي من عناصر الماضي والمستقبل كليهما الحل الذي يلائم المشكلات التي تطرحها تلك الظروف في زمان معين، وتلك مسئوليته.

ففي الاسلام مثلا ما يبرر الرأسمالية عندما تكون الرأسمالية حلا لمشكلات الاقطاع، وما يبرر الاشتراكية عندما تكون الاشتراكية حلا لمشكلات الرأسمالية، وما يبرر الطاعة عندما تكون الطاعة حلا لمشكلات التمرد، وما يبرر التمرد عندما يكون حلا لمشكلات الاستبداد... الخ. وعندما نجد هذا كله في «كتاب» واحد فان هذا لا يعني تفضيلا لأحدها أو حشدا لها جميعا في زمان واحد، وانما يعني أنه قد منحنا كنزا من الحلول في كتاب غير محدود بالزمان أو المكان، وترك لنا أن نختار - على مدى الزمان - ما يحل مشكلات كل ظروف في زمانها، اذ وراء هذا كله تمجيد الانسان وتدعيم ثقته بنفسه والتحريض الملح، الآمر، على مواجهة الظروف وحل مشكلاتها في أي زمان.

أما الذين يتوهمون أن الدين ملاذ يهربون اليه من مسئولياتهم، والذين يزيفون الدين ليكون مطابقا لمعتقداتهم فهو «اشتراكي» حينا و«رأسمالي» حينا آخر. والذين يختارون من آياته ما يهوون فهو «رجعي» في حين و«تقدمي» بعد حين. والذين

يتهمونه دائما فكل دين عندهم مخدر للشعوب كالأفيون، فانهم يتحدثون عن « أديان » صاغوها من ظروفهم على ما يتصورون، وليس هذا من الدين في شيء.

هذا المثل الأعلى (تصور المستقبل أكثر حرية من ظروف الماضي) الذي يناقض الظروف فيسهم في طرح المشكلات، ويكون بسموه دافعا لعجلة التطور وتحقيق حرية الانسان، قد يكون معوقا للتطور ومعطلا لتحرير الانسان عندما ينقلب من « مثل أعلى » الى « مثالية » .

والمثالية - طبقا لجدل الانسان - هي توقع حل المشكلات عن غير طريق جدل الانسان الذي عرفناه. وعلى هذا فقد تكون مثالية « فكرية » أو مثالية « مادية » يستويان في أنهما موقفان عقيمان لا يتقدم الانسان خلالهما بل يظل عبد ظروفه، لأن تحققهما غير ممكن علميا، وذلك مميز « المثالية » ، أما صورتها فالغاء أحد النقيضين.

« فالمثالية » الفكرية، تتجاهل الظروف (النقيض من الماضي) والقوانين العلمية الحتمية التي تحكم تطورها، لحساب المستقبل الذي يشكله الانسان من أمانيه محاولة تحقيقه. ولما كان هذا غير ممكن علميا لأن الحل الممكن هو ما يتضمن من المستقبل المتصور ما تسمح قوانين الظروف أن تتطور اليه فان المثالية الفكرية تبدد طاقة الانسان الجدلية في جهد عقيم، ملفقة مشكلات صورية لم تطرحها الظروف، ولا تتوافر امكانيات حلها، كما فعل الطوباويون القدامى منهم والمحدثون، وكما يفعل كل الذين لا ينتهجون منهج العلم في مواجهة ظروفهم، فيذهب الجهد هباء وتبقى الظروف ومشكلاتها ممتدة من الماضي الى المستقبل فيركد تاريخ الناس ويظل الانسان عبد ظروفه.

و « المثالية » المادية، تتجاهل الانسان ومثله العليا (النقيض من المستقبل) لحساب الظروف متوهمة أن الظروف جدلية، وأنها تحل

المشكلات التي تطرحها. ولما كان هذا غير صحيح علميا لأن الظروف غير جدلية فانها تنزل بآمال الانسان في مستقبله الى حد القبول السلبي، محرضة الناس على أن يحددوا مستقبلهم على الوجه المتوقع من التطور التلقائي للظروف، وأن يكون دورهم « التعبير عن حركة تاريخية تجري تحت أنوفهم » أو أن « يأخذوا أماكنهم في التاريخ »، وقد تكرههم على هذا فتبقى المشكلات معلقة ويظل الانسان عبد ظروفه.

والمثاليون الفكريون والماديون جميعا، يدعون الى المثالية (الفكرية أو المادية) ولكنهم يتصرفون في حياتهم على مقتضى جدل الانسان، لأنهم من الناس لا يفلتون من قوانينهم النوعية، وانما تحد المثالية من قدرتهم الجدلية وتعوق تطورهم.

١٣

عرفنا الحرية غاية الانسان واتجاه تاريخه.

ثم رددنا الانسان الى علاقته بغيره، فوجدنا أن علاقته بالظروف (الطبيعة والمجتمع، وما تحقق من تفاعله معهما في زمن معين) لا تغير تلك الغاية، ولكنها تتضمن امكانيات تعويق تاريخ الانسان أو دفع عجلته، ثم وجدنا أن علاقته بالنقيض الثاني (المستقبل الذي يتصوره) لا تغير أيضا غايته ولا اتجاه تاريخه، ولكنها تتضمن امكانيات تعويق تحرره أو انجاز حريته.

بقي أن نعرف كيف يصنع الانسان تاريخه فعلا.

قلنا عند الحديث عن كيفية حل التناقض الجدلي: « ان صراع النقيضين يطرح المشكلة التي لا بد من أن تحل. ثم يستعمل الانسان ادراكه ليعرف كيف نشأت المشكلة، أي ما هو وجه التناقض بين الظروف وحاجته (الظروف تعبير عن امتداد الماضي والحاجة تعبير

عن المستقبل الذي يريده) ، ويستفيد الانسان من مقدرته على معرفة الماضي وقوانين وقوعه ليعدل شروط تحقق تلك القوانين، ويحول دون استمرار الماضي في المستقبل، وهو ما أسميناه الامتداد التلقائي المظروف. كما يستفيد من معرفته العلمية للظروف لتعديل المستقبل الذي يتصوره الى المستقبل الممكن « علميا » ، أي يجد حلا يتضمن ما يريده الانسان وتسمح به الظروف معا. هذا الحل يتحقق بالعمل المادي أو الذهني تبعا لطبيعة المشكلة. هذا الحل يلغي من الظروف كما يحددها الماضي ما لا يتفق مع المستقبل كما يريده الانسان ويلغي من المستقبل الذي أراده الانسان ما لم يتفق مع امكانيات الظروف وقوانين تغييرها النوعية، فيخلق - في كل لحظة وفي كل مكان - مستقبلا متفقا مع حاجة الانسان وظروفه، أي خاليا من جمود الماضي وخيال المستقبل. أما أداة الخلق فهو العمل، الذي يحل التناقض وتتم به الحركة الجدلية » .

ولما أن طبقنا هذا على المجتمعات قلنا ان المجتمعات تتطور عن طريق المعرفة المشتركة والرأي المشترك والعمل المشترك، وأسمينا هذا « الجدل الاجتماعي » .

وفي كل مكان أتيحت الفرصة لتأكيد حتمية القانون العلمي، قلنا ان جدل الانسان قانون حتمي. وان الجدل الاجتماعي هو القانون الحتمي لتطور المجتمعات، وان مقتضى الحتمية أن الانسان لا يتطور ولا يحقق حريته عن غير طريق جدل الانسان، وان المجتمعات لا تتطور ولا تتحقق حرية الناس فيها عن غير طريق الجدل الاجتماعي. فان ظلت المشكلات معلقة بدون حل، ولم يتم التطور في زمانه. فمعنى هذا أن شروط التطور الجدلي لم تتحقق. لما كان جدل الانسان قانونا حتميا للتطور بالنسبة الى الفرد والى المجتمع. ففي أي زمان معين في مجتمع معين لا يكون ثمة الا حل واحد صحيح للمشكلة الواحدة التي تطرحها الظروف الواحدة سواء كانت مشكلة فردية أم جماعية ام مشتركة. وهذا يفرض اتساق الجدل

الفردي مع الجدل الاجتماعي لامكان حل المشكلات أيا كان نوعها أو شمولها أو حدتها. وقد سبق أن أشرنا الى صورة لاختلاف الجدل الفردي عن الجدل الاجتماعي، أو ما أسميناه « الصراع الاجتماعي »، وعرفنا دوره المعوق « للجدل الاجتماعي » ، أي دوره المعوق للتطور. ولما كان التطور حركة المجتمع في الزمان من الماضي الى المستقبل خلال الجدل الاجتماعي، فان النظر الى الصراع الاجتماعي في أي زمان محدد في مجتمع معين، على ضوء الحل الموضوعي الواحد، يؤدي الى اكتشاف تجمع المتصارعين اجتماعيا في مجموعتين طبقا لموقفهم من الحركة الجدلية.

فالذين يدركون مشكلات ظروفهم ادراكا صحيحا عن طريق المعرفة الصحيحة بالظروف (الطبيعة، والمجتمع، والتاريخ)وقوانين تطورها وتأثيرها في مقدرة الانسان على تحقيق حريته، كعائق وأداة، ثم يبدعون لتلك المشكلات حلولها العلمية، أي المؤسسة على احترام تلك القوانين وتغيير الظروف - لا بتخطيها وتجاهلها - ولكن بتغيير شروط فاعلية قوانين تحويلها لتكون أداة للتقدم وليس عائقا في سبيله، ثم يبذلون الجهد في انجاز تلك الحلول وتحقيقها بالعمل وأدواته حلا فعليا للمشكلات، هم صانعو التاريخ وقادة التطور هم الذين يحققون المستقبل ويحلون التناقض بين ظروفهم ومثلهم العليا، ويحققون بالعمل حرية الانسان. هم الذين نعنيهم عندما نقول ان التطور يتم خلال حل التناقض بين الانسان وظروفه.

هم التقدميون.

أما الذين لا يدركون مشكلات ظروفهم ادراكا صحيحا، أو يتجاهلون تلك الظروف، أو يبتكرون ظروفا ومشكلات لا وجود لها، والذين لا يستطيعون أن يجدوا الحلول العلمية الصحيحة للمشكلات التي أدركوها. يضللهم الجهل أو المثالية (الفكرية أو المادية)، والذين تقعد بهم السلبية عن بذل الجهد حلا للمشكلات توهما أن المشكلات تحل ذاتها أو اتكالا واختلاسا لعمل الآخرين. فهم عبء على جهود الأولين وعائق في سبيل التطور.

انهم الرجعيون.

التقدميون يقودون ظروفهم الى المستقبل والرجعيون يقفون مع امتداد الماضي التلقائي في المستقبل.

هنا نصل الى تلك الظاهرة الاجتماعية التي لاحظها ماركس وأسماها «صراع الطبقات». وهنا يجب أن نقف قليلاً لأهمية النظرية الماركسية في صراع الطبقات، ولأن «التقسيم الطبقي» والصراع الطبقي، و«تحالف الطبقات» و«تذويب الفروق بين الطبقات»... تعبيرات أصبحت دارجة في الكتابات والأحاديث حتى كادت أن تكون مسلمة، مع أن كل كاتب أو متحدث قد يعني بذات التعبيرات مفاهيم لا تخطر على بال غيره من الكاتبين أو المتحدثين.

لقد لاحظ ماركس ان في مراحل معينة من تاريخ المجتمعات توجد فئتان متصارعتان (ملاك العبيد والعبيد في العهد العبودي، والاقطاعيون والفلاحون في العهد الاقطاعي، والرأسماليون والعمال في العهد البورجوازي) فقال في البيان الشيوعي «ان تاريخ كل المجتمعات هو تاريخ الصراع بين الطبقات». ولما أن أراد تفسير تلك الظاهرة على ضوء منهجه (الجدلية المادية) الذي يقصر دور الانسان على أن يكون مرآة تعكس التناقض الجدلي الذي ينسبه الى المادة، أضفى على الصراع الطبقي سمة الجدلية الخلاقة؛ لأنه تعبير عن صراع النقيضين في التطور الجدلي. كما أن ذات المنهج فرض عليه أن يكون «أسلوب انتاج الحياة المادية» هو الذي يحدد للانسان بواعثه وغاياته فرتب عليه نتيجته المنطقية وهي أن المصلحة المادية تحدد لكل انسان موقعه الطبقي حتما، أو كما قال مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية»: «ما دام العامل الحاسم والرئيسي في الحياة الاجتماعية هو الانتاج المادي، فان أساس انقسام المجتمع الى طبقات يجب أن يبحث عنه في المكان الذي تشغله كل جماعة من الناس من نظام الانتاج الاجتماعي، أي في علاقتهم بأسلوب الانتاج.

وبهذا دارت نظرية الصراع الطبقي في الماركسية على محورين أولهما، أن مرجع الانتماء الطبقي مركز كل شخص في علاقات الانتاج المادي، والثاني، أن الصراع الطبقي محرك التطور لا يتم الا خلاله.

على المحور الأول تدور أقوال الماركسيين عن « الطبقة العاملة » ودورها التقدمي، وقيادتها لباقي الطبقات وحقها في السلطة، الى حد ما زعموه في « أسس الماركسية - اللينينية » من أن « التحول من الرأسمالية الى الاشتراكية لا يمكن أن يتم الا خلال حكم الطبقة العاملة »، وأن العلاقات الاشتراكية لا يمكن أن توجد الا « بعد أن تحصل الطبقة العاملة على السلطة »... الخ.

وعلى المحور الثاني تدور أقوال الماركسيين عن « حتمية الصراع الطبقي » و« تعميق التناقض بين الطبقات » و« وحدة الطبقة العاملة » و« العمال لا وطن لهم »... الخ.

والماركسيون في كل هذا « ماديون جدليون »، وكان لينين مادياً جدلياً حقا عندما جعل من الايمان بالصراع الطبقي محكاً لتمييز الماركسيين عن أدعياء الماركسية.

غير أن تحديد الانتماء الطبقي على أساس علاقة الانتاج المادي، وكل ما قاله الماركسيون في هذا، لا يفسر كيف أن كثيراً من العمال الذين يعتبر النظام الرأسمالي مصدر مشكلاتهم يقفون موقفاً مضاداً للاشتراكية التي تحل تلك المشكلات. كما لا يفسر كيف كان قادة الثورات التقدمية جميعا، بدون استثناء، في أي مجتمع وفي أي زمان من « المثقفين الثوريين »؛ أي الذين توافر لهم شرطان: الوعي، والمقدرة على العمل. كذلك كان ماركس وانجلز ولينين وماوتسي تونج.. وغيرهم كثير. لم يستطع ماركس أن يعرف لماذا كان هو بالذات تقدميا، أو حتى لماذا كان زميله « البورجوازي » فريدريك انجلز تقدميا، ثم لماذا يكون كل المثقفين (وليس المتعلمين) الثوريين تقدميين أيا كانت مهنتهم وأيا كان مركزهم في علاقات الانتاج

المادي. وقد جاء التطبيق وخبرة «الاتحاد السوفييتي والديموقراطيات الشعبية والأحزاب الشقيقة في الوقت الحالي» فأثبتت خطأ النظرية في تحديدها الانتماء الطبقي على أساس علاقات الانتاج المادي.

فطبقا للنظرية - كما جاء في «البيان الشيوعي» سنة ١٨٤٨: «كل الطبقات الدنيا من الطبقة الوسطى كصغار الصناع وأصحاب المحلات التجارية والفنيين والفلاحين ليسوا ثوريين بل رجعيون».

وطبقا للتجربة - كما جاء في «أسس الماركسية - اللينينية سنة ١٩٦٣»: «ان الناس الذين يصنعون التاريخ هم الطبقة العاملة والفلاحون والمثقفون العاملون وفئات أخرى تسهم في التقدم الاجتماعي».

واضح أنه اذا كانت النظرية تفسر القول الأول فانها عاجزة عن تفسير القول الأخير. ولكن «جدل الانسان» يفسره في يسر. ذلك أنه - طبقا لجدل الانسان - يوجد في مراحل معينة من تاريخ المجتمعات من لا يدركون مشكلات ظروفهم وعلاقتهم المتبادلة مع تلك الظروف، ولا يستطيعون أن يجدوا لها الحل العلمي الصحيح، أو لا يبذلون العمل الكافي لحلها عجزاً عن العمل أو اختلاساً للراحة على حساب عمل غيرهم وهو ما يسمى استغلالا. قد يكون انتماء فرد الى هؤلاء مرجعه الجهل بوجود المشكلة أصلا، أي نقص الوعي، كبعض العمال الذين توافر لهم المبرر المادي لتغيير حياتهم ولكنهم يعتقدون أن ذلك قضاء وقدر تمحو القناعة ما فيه من آلام. وقد يكون منهم قدر من المتعلمين الذين أفسدتهم المثالية فأصبحوا يبحثون عن حلول المشكلات على غير أساس من العلم بقوانين التطور. وقد يكون منهم الواعون المشكلات، القادرون على ايجاد الحلول ولكنهم سلبيون ينتظرون من غيرهم أن يعملوا ولا يعملون وفي هذا يستوون جميعا في الرجعية. وأينما اجتمع لانسان ادراك المشكلات وابداع الحلول العلمية والمقدرة على العمل، فهو تقدمي أيا كانت مهنته وأيا

كان مركزه من علاقات الانتاج المادي. فالمقياس لأي فرد أو أية فئة أن «تسهم في التقدم الاجتماعي» أو«المقدرة الجدلية». ولما كان المثقفون (الذين يدركون مشكلات ظروفهم ويبدعون حلولها على أساس من العلم) الثوريون (الذين يحققون بعملهم حل المشكلات فيغيرون ظروفهم) أكثر الناس مقدرة على الجدل، فانهم كانوا ولا يزالون قادة التقدم في أي زمان.

أما عن المحور الثاني، فان القول بأن التطور لا يتم الا خلال الصراع الطبقي يعني أن وجود كل من الطبقتين والصراع بينهما ضرورة لازمة لا يتم التطور الا بهما. وبذلك يكون لكل من الطبقتين سبب مشروع اجتماعياً وعلمياً يبرر وجودها وصراعها. كما يعني - وهذا أهم - أنه اذا انتهى الصراع الطبقي فان مشكلات الظروف لن تحل ولن تتطور المجتمعات. وكأن الاتحاد السوفييتي قد توقف عن التطور بعد أن أصبح خالياً من الصراع الطبقي كما يقولون. وقد رأينا من قبل كيف أن هذا القول يبقي تطور المجتمعات الشيوعية الأولى، وتطور المجتمعات الاشتراكية بدون تفسير.

وقد فسر لنا «جدل الانسان» في يسر دور «الصراع الطبقي» أو «الصراع الاجتماعي» في التطور. وهنا نختلف اختلافاً جذرياً عن الماركسيين. فقد سبق أن أوضحنا أن التناقض الذي يتحقق التطور من خلال حل مشكلاته قائم بين ماضي الانسان ومستقبله. أي بين ظروفه وحريته، وأن الحل الجدلي هو تطوير الظروف بحيث تتحقق الحرية. فالصراع البناء الذي يتم التطور خلاله ليس بين الرجعيين والتقدميين. ليس بين طبقة وطبقة. والحل الجدلي الذي يسفر عن تطور الى الأمام لا يتم بالغاء طبقة وسيادة طبقة. ان قتل الناس وسحلهم لا يمكن أن يكون تطويراً بل هو تدمير والغاء، والتطور بناء واضافة دائماً، فنظرية «الصراع الطبقي» في الماركسية تعجز - مثلاً - عن التوفيق بين السمة الجدلية الخلاقة التي تضفيها على الصراع الطبقي وبين التخريب الذي يقع عندما يسفر الصراع بين

الطبقات عن تدمير المتصارعين جميعاً . قال ماركس وانجلز في البيان الشيوعي ان الصراع بين الطبقات يؤدي « اما الى اعادة بناء المجتمع ككل بناء ثوريا أو الى تدمير كل الطبقات المتصارعة » . وطبيعي أن تدمير الطبقات جميعا خلال الصراع بينها لن يسفر عن تقدم أي منها ولا عن تقدم المجتمع ككل، كما لو انتهى الصراع بين البورجوازية والطبقة العاملة مثلا بتدميرهما معا . وهذا يكشف الدور المعوق للصراع الطبقي، ويجرده من سمة التطور الجدلي الذي لا بد من أن ينتهي بتجاوز النقيضين والتقدم خلال الاضافة . وهذا الذي قاله ماركس وانجلز أحد الأخطاء التي يؤدي اليها منهج الجدلية المادية الخاطىء في فهم وتقدير الظواهر الاجتماعية . انما تتطور المجتمعات - طبقاً لجدل الانسان - خلال الصراع بين الانسان وظروفه على مقتضى الجدل الاجتماعي . ويوم أن « نقتل الظروف ونسحلها » ونخضعها لارادتنا نكون قد تقدمنا وكسرنا قيود الماضي التي تقف في سبيل حريتنا . هذا هو التطور وذلك سبيله . وفي منطق « جدل الانسان » يظل هذا التناقض قائما متجددا يختلف مضمونه من وقت الى وقت ومن مكان الى مكان، ولكنه يقود تطورنا لأنه التطور ذاته . لهذا نقيم وزنا للظروف وندُرسها ونتعلم قوانينها اذ هي التي تضع تحت تصرفنا امكانيات حل المشكلات . انها النقيض الأول في حركة التطور الجدلي، فهي لازمة لامكان التطور ولا يتم التطور الا بوجودها . واذا كانت الظروف تتضمن الطبيعة فان الأمم تقاتل في سبيل المحافظة على ثرواتها الطبيعية وتنميها، واذا كانت تتضمن المجتمع فان الأمم تكافح في سبيل المحافظة على قوميتها، وان كانت تتضمن التاريخ فان الأمم تعتز بتاريخها وحضارتها . كل هذا لأن الظروف بجميع عناصرها لازمة للتطور وحل المشكلات . ولهذا أيضاً نقيم وزنا للانسان ومثله العليا، وندرس مضمون ارادته والمستقبل الذي يتطلع اليه، وننمي فيه الطموح الى الحرية ونقدم له من العلم والفن والأدب ما يصقل قدرته الجدلية ويغني تصوره . كل هذا لأن

ما يريده الانسان في مستقبله لازم للتطور لأنه النقيض الثاني الذي يحركه ولا يتم التطور الا به.

هذا الدور الايجابي للنقيضين لا يستقيم في التناقض الطبقي الذي قالت به الماركسية؛ اذ يخلط الماركسيون - تحت تأثير منهجهم الخاطىء - بين الصراع بين المتناقضات الذي يدور بين الانسان وظروفه وينتهي بحل المشكلات حلا جدليا يغني حياة الانسان لأنه اضافة دائمة وتقدم مستمر، وبين الصراع السياسي الذي يثور بين التقدميين والرجعيين عندما يحاول الرجعيون الوقوف في سبيل التطور واعاقة تقدم الشعوب. وهذا الخلط بين التناقض الجدلي الخلاق المتجدد وبين الصراع السياسي المعوق المؤقت أوقف الماركسية حائرة في فهم وتفسير كيفية تطور المجتمعات الخالية من الصراع الطبقي سواء أكانت الشيوعية الأولى أم الشيوعية الأخيرة. غير أن كثيراً من كتابات الماركسيين الأخيرة تشير الى الصراع بين الانسان وبين الطبيعة محركا للتطور في المجتمعات الخالية من الصراع الطبقي. وهو قول سليم. الا أن هذا القول ذاته يضع الجدلية المادية في مأزق، لأن التناقض هنا ليس في الطبيعة المادية ولكن الطبيعة المادية أحد النقيضين والانسان هو النقيض الثاني، وهو ما لا يتسق مع القول بأن المادة جدلية، وأن دور الانسان أن يعكس حركتها الجدلية كما تعكس المرآة صورة الشيء أمامها. ومن ناحية أخرى، ان هذا القول يحيل « الصراع الطبقي » الى مجرد تفسير لظاهرة تاريخية مؤقتة بمرحلة تاريخية معينة ويجردها من سمة القانون العام الذي يضبط حركة موضوعية على مدى التاريخ كله. فهي اذن نظرية غير علمية.

أما طبقا « لجدل الانسان » فان غاية الصراع السياسي ضد الرجعية أن يزيل عقبة في سبيل التفرغ لحل مشكلات الظروف. ولو هزمت الرجعية دون أن يفعل التقدميون سوى الانتصار عليها فان المشكلات ستبقى كما هي بدون حل. ولن يتقدم المجتمع قيد أنملة: اذ

يبقى بعد هزيمة الرجعية ذلك الصراع الخلاق الذي يحركه التناقض بين التقدميين وظروفهم والذي يحل جدلياً بالاضافة والتقدم. بمزيد من الحرية. ان الرجعية - طبقا لجدل الانسان - ليست ضرورة للتطور الجدلي لا يتم التطور الا بوجودها وصراع التقدميين ضدها ولكنها عبء على جهد التقدميين تلزم ازاحته لامكان التطور نقول امكان التطور وليس التطور ذاته؛ لأن التطور بمعنى حل المشكلات حلا جدلياً لا يتم الا خلال صراع التقدميين - الذين رفع عنهم عبء الرجعية - ضد ظروفهم.

وما دام التطور لا يتم الا طبقاً لقانون الجدل الحتمي فان الصراع بين الانسان وظروفه حتمي، وليس كهذا الصراع بين الرجعيين والتقدميين (أو الصراع بين الطبقات) فانه ليس شرطاً لقانون التطور وبالتالي يمكن الغاؤه فيطرد التطور مستقيما دون عائق. والحتمية التي نعنيها هي الحتمية العلمية أي توقف التطور على وجود النقيضين كليهما والصراع بينهما وحل التناقض بالعمل أما الضرورة السياسية لشل قدرة الرجعيين على تعطيل التطور (أو ما يسمونه حتمية الصراع الطبقي) فمتوقفة على موقف الرجعيين أنفسهم، ان حاولوا ايقاف الجدل الاجتماعي فقد خلقوا بموقفهم هذا مبررات تجريدهم من مقدرتهم على الحركة المضادة للتطور، وان لم يحاولوا فسيظل التقدميون مشغولين بصراعهم الحتمي ضد ظروفهم. ومن هنا ندرك أن ما يقال له « حتمية » الصراع الطبقي شيء يختلف عن الحتمية العلمية التي لا يخلقها أحد، ولا تتوقف على ارادة انسان. انه موقف يخلقه الرجعيون بارادتهم وعليهم مسئوليته، فهو ليس حتمياً. واذا كان الصراع بين التقدميين والرجعيين (أو بين الطبقات كما يقولون) موجوداً في أغلب المجتمعات في كثير من مراحل التاريخ فلأنه ظاهرة مرضية على التخلف الذي لم تتجاوزه اغلب المجتمعات، ولكنه ليس ظاهرة مطردة في التاريخ كله. ويمكن على هذا فهم ما قاله ويقوله الماركسيون من أن « صراع الطبقات »

بدأ في مرحلة متأخرة من تاريخ الانسان وأنه سينتهي بنهاية العهد الرأسمالي. يمكن فهمه على ضوء « جدل الانسان » ولكن لا يمكن فهمه على ضوء « الجدلية المادية »، ذلك لأنه كلما اتسق الموقف الفردي مع الجدل الاجتماعي رفع عن كاهل الشعوب عبء الرجعية، وخلصت المجتمعات أداة فذة لتحرير الانسان من العقبات التي تضعها الظروف في سبيل حريته؛ يكون الانسان قد تخلص من الصراع « الطبقي »، وبقي له وللمجتمعات التي يعيش فيها قانون تطوره العام الدائم الحتمي (الجدل الاجتماعي)، وتلك احدى غايات الاشتراكية. ولهذا يكون مفهوماً - طبقا لجدل الانسان وليس طبقاً للجدلية المادية - لماذا نقول ان المجتمع الاشتراكي، المطهر من الصراع الاجتماعي، أقدر على التطور من غيره من المجتمعات.

اذن، فثمة رجعيون وتقدميون تميز هؤلاء عن هؤلاء مقدرتهم الجدلية، وليس مراكزهم بالنسبة الى علاقات الانتاج المادي. وليس ثمة ما يمنع من استعمال تعبير « طبقة » للاشارة الى كل من الفئتين. فيقال « طبقة » الرجعيين « وطبقة » التقدميين، وان كنا نفضل التعبير المجرد من ذلك اللفظ الذي يثير اللبس بين ما نقول ونعني، وما يقوله الماركسيون ويعنونه. على أنه أيا كان التعبير الذي نستعمله فيجب أن نفطن دائماً الى أن الصراع الطبقي ليس حتمياً، وليس محركاً للتاريخ، وليس لازماً للتقدم. وأن القضاء على الرجعية التي تقف مع الماضي لا يعني أننا كسبنا المستقبل. بل لا بد أن نصنعه لنكسبه.

- ١٤ -

كيف نفسر التاريخ ونفهمه على ضوء كل هذا الذي قلناه؟

لو نظرنا الى التاريخ على ضوء الطبيعة وتحولها لوجدنا المادة الكافية لكتابة التاريخ على نحو ما فعل أصحاب نظرية « الوسط

الجغرافي » ولكننا لن نفهم تاريخ المجتمعات المتعاقبة على وسط جغرافي واحد؛ لأن الطبيعة عنصر من عناصر الظروف تسهم في صنع التاريخ ولا تحدد اتجاهه. ولو نظرنا الى التاريخ على ضوء تكوين المجتمعات لوجدنا المادة الكافية لكتابة التاريخ على نحو ما فعل أصحاب نظرية « السكان » ولكننا لن نفهم لماذا يتغير تاريخ المجتمعات تغيراً غير مرتبط بزيادة عدد السكان أو قلتهم؛ لأن السكان عنصر من عناصر الظروف يسهم وجودهم في صنع التاريخ ولا يحدد اتجاهه. ولو نظرنا الى التاريخ على ضوء تفاعل الانسان مع الطبيعة وحصيلته من الانتاج المادي وأدواته لوجدنا مادة كافية لكتابة التاريخ على نحو ما فعل أصحاب نظرية « المادية التاريخية » ولكننا لن نفهم تاريخ المجتمعات التي تحققت فيها الوفرة الطبيعية (الشيوعية الأولى) ولا المجتمعات التي تتحقق فيها الوفرة الصناعية (المستقبل الاشتراكي)؛ لأن الانتاج المادي وأدواته يكونان عنصراً من عناصر الظروف ويسهمان في صنع التاريخ ولا يحددان اتجاهه. وقد ننظر الى التاريخ على ضوء النظم أو المعتقدات أو الفن أو الأدب أو العلم... الخ، وفي كل هذا نستطيع أن نجد مادة كافية لكتابة التاريخ، وأساسا لتقسيمه الى مراحل. هكذا فعل المؤرخون ويفعلون، فيختار كل واحد منهم العنصر الذي يعتقد أنه العامل الحاسم في تحديد اتجاه التاريخ، متأثرين في ذلك بظروفهم، كما حدث عندما أصبحت مشكلة ملكية أدوات الانتاج الصناعي ملكية خاصة مشكلة حادة في أوروبا في القرن التاسع عشر في ظل النظام الرأسمالي، أي على عهد ماركس، فانطلق ماركس، متأثراً بظروفه، ليجعلها مقياس التاريخ كله.

وقد انتهينا - من جانبنا - الى أن كل تلك العناصر مجتمعة، وأيا منها على انفراد، يسهم في صنع التاريخ من حيث هو موضوعه، ولكن التاريخ - أي كل هذه العناصر مجتمعة في حركتها في الزمان من الماضي الى المستقبل - لا يفهم الا على ضوء غايته التي يتجه

اليها، وقلنا انها الحرية. واستندنا في هذا الى القوانين النوعية الخاصة بالانسان نفسه - صانع التاريخ - وليس الى أحداث محشورة من الوقائع التاريخية.

ما فائدة هذا؟

انه محاولة لانجاز المهمة التي تصدى لها الماركسيون في نظريتهم الأصيلة (المادية التاريخية) وحال منهجهم الخاطىء (الجدلية المادية) دون أن ينجزوها. انه فهم التاريخ الذي وقع لمعرفة اتجاه التاريخ الى المستقبل. دراسة الماضي لصنع المستقبل. فاذا كان قد تحقق لنا - كما نزعم - التحديد العلمي لاتجاه التاريخ، فقد أمكننا أن نضبط نشاطنا في صنع المستقبل على قوانينه في اتجاهه، فلا نبدد طاقاتنا ولا تختلط علينا الأمور. نكون قادرين على أن نفهم - على وجه أكثر دقة - معالم نظام المستقبل، أي الاشتراكية.

والقاعدة التي انتهينا اليها: ان كل النشاط التاريخي كان يستهدف الحرية، وكل ما تحقق كان حرية مكتسبة واضافة جدلية غير قابلة للالغاء.

١٥

ويبدو أن التاريخ قد امتد فعلا على هده القاعدة. عرفنا شطراً منه عندما عرفنا لماذا ابتكر الانسان الأول هراوته الأولى ثم طورها في العهد البدائي. كان الانسان حينئذ يحاول أن يتحرر من قيود الطبيعة فيه: يريد أن يأكل وأن يشرب وأن يحفظ حياته، فيتحرر من آلام الجوع والعطش والمرض والموت. وكانت أدوات تحرره في الطبيعة من حوله تمنحه تلقائيا ما يشبع حاجته موزعة على الأرض في مصادر انتاجهـا الطبيعي، فكانت الهجرة والارتحال مظهرين متجددين مميزين لتاريخ الجماعات الأولى. وكانت الهجرة من مكان الى آخر سعيا وراء المراعي ومصادر الرزق أو درءاً للمخاطر، شكل

صراع الانسان في سبيل حريته ضد قيود الطبيعة في تكوينه وجدب الطبيعة من حوله. كان تغييراً للامتداد التلقائي للظروف بهجر الظروف الطبيعية من مكان الى ظروف أخرى في مكان آخر. وبالهجرة وخلالها التقاء بجماعات أخرى تسعى وراء الغاية ذاتها. أي التحرر من فقر الطبيعة والاستيلاء على مصادر انتاج أخرى ليتحرروا من الطبيعة فيهم. كل قبيل يسعى الى حريته فيلتقيان على مصدر واحد فيقتتلان عليه. وبغلبة أحدهما يدخل مرحلة من التطور بدأت بحل المشكلة الأولى فيستقر في الأرض ويبدأ في مواجهة المشكلات الجديدة التي تطرحها ظروفه الجديدة. فيبتكر في الأرض التي استقر عليها ما يحل مشكلات جمع انتاجها وتخزينه وتوزيعه وحراسته، أدوات من فؤوس ودواب ومنازل ونبال وحراب.. غايته من كل هذا أن يحافظ على حريته الجديدة. ويصوغ كل هذا نظماً وعادات وتقاليد. وقد يتوافر له الوقت الهادىء الذي يكون قد حل فيه تلك المشكلات فيمجد نصره على الطبيعة والأعداء أغاني وألحاناً... الى أن ينضب رزق الأرض فتبدأ مرحلة جديدة من الصراع ضد الطبيعة بهجرة جديدة يصاحبها صراع جديد. فكان تاريخ كل جماعة ذا وجهين: تاريخ داخلي من العلاقات والنظم والعقائد والعادات تهدف كلها الى تحقيق حرية كل واحد منهم بحصوله على قدر متساو من ثمار الطبيعة الوفيرة - ولهذا سميت الشيوعية الأولى - وتاريخ خارجي: سلسلة متواصلة من الانتقال والقتال ضد القبائل الأخرى. كل يبغي أن يكون أكثر حرية في مواجهة الطبيعة بأن يستولي على مصادر الانتاج الطبيعي كانت الجماعات والقبائل وحدات متماسكة داخلياً مقاتلة دائماً وكانت فترات الصراع تشغل الناس بالمشكلة الأولى في الدفاع عن حرية وجودهم فتعوق تطورهم كما يعوق «الصراع الاجتماعي» «الجدل الاجتماعي» في كل زمان ومكان. وعلى هذا نفهم ما قاله الماركسيون في «أسس الماركسية - اللينينية» من أنه: «بالرغم من

أن النظام الشيوعي البدائي كان متحرراً من مظاهر التخريب والتشويه (يقصدون الملكية الخاصة لأدوات الانتاج) التي أصابت المجتمع والناس فيما بعد في ظل نظام الاستغلال فانه لم يكن على أي وجه عصراً ذهبياً بالنسبة الى الانسان».

وقد أضاف الماركسيون أنه: «خلال مجرى الزمن وصل نظام الشيوعية البدائية الى حالة الانحدار وكانت الأسباب الحاسمة في هدم المجتمع البدائي تكمن في تطور قوى الانتاج. فقد سيطر الناس تدريجياً على سر صهر المعادن فحلت الأدوات المعدنية محل الأدوات الحجرية والخشبية... الخ».

وطبيعي أننا سنقول هذا بلغة أخرى، فخلال مجرى الزمان لم ينحدر النظام الشيوعي البدائي ولم يهدم المجتمع؛ لأن الماضي غير قابل للالغاء: والتاريخ يتقدم دائما، وانما حلت المجتمعات المشكلة الأولى؛ فلم تعد حركتها خاضعة لما تمنحه الطبيعة تلقائياً، بل استقرت في أودية الأنهار وابتكرت الزراعة، أي الانتاج الارادي لثمار الأرض، فأصبحت أكثر حرية من ذي قبل. لم يعد جدب الطبيعة قادراً على أن يكره الناس على تغيير منازلهم. وفي سبيل تدعيم تلك الحرية الجديدة ابتكر الانسان المحراث تحقيقا لارادته في ان يفتت التربة ويقلبها، وابتكر روافع المياه تحقيقا لارادته في أن تجري المياه الى أعلى بالرغم من قانون الجاذبية، كما ابتكر أدوات النقل والملاحة النهرية وبنى البيوت مستقرة من الطين أو الحجر، وكان في كل هذا يريد فتحول الطبيعة وقوانينها دون أن يحقق ارادته، فيبتكر من الأدوات والانشاءات ما يحقق تلك الارادة ويكسب حرية جديدة. ولما أن حلت مشكلة الزراعة بدأ في تطويرها فاكتشف الحديد وصنع المحراث ذا النصل الحديدي، وحلت الأدوات المعدنية محل الأدوات الحجرية والخشبية؛ ابتكرها الانسان وصنعها قهراً لصلابة عناصر الطبيعة التي لا تجدي فيها صلابة الخشب أو الحجر.

عندئذ افترق تاريخ الشعوب والجماعات.

وانطلقت المجتمعات المستقرة تصنع حضارتها بمعدل أسرع من تلك المجتمعات التي لم تكن قد استقرت بعد فظلت على بداوتها الأولى؛ تتطور ولكن ببطء؛ يفتك بمقدرتها على التطور الصراع بينها وبين المجتمعات الأخرى على مصادر الانتاج الطبيعي. ابتداء من تلك المرحلة لم يعد ثمة وجه للحديث عن تاريخ ينطبق على كل الجماعات والمجتمعات والشعوب، بل أصبح لكل جماعة ولكل شعب تاريخه الخاص الذي لا يمكن فهمه الا على ضوء ظروفه الخاصة، وما تسهم به في عرقلة أو تقدم تطوره الى الحرية. كذلك ظلت القبائل الاوروبية على البداوة الأولى بينما ازدهرت حضارات في أودية الأنهار في مصر وما بين النهرين وشمال الهند وجنوب الصين... الا أن مفسري التاريخ من الأوروبيين يستطردون في الحديث عن تاريخ المجتمعات « الانسانية » فيقولون انه قد جاء بعد العهد البدائي عهد عبودي، ثم عهد اقطاعي ثم عهد بورجوازي أو رأسمالي. وهو خط يتفق الى حد كبير مع تطور التاريخ الأوروبي الذي يمثل عند الأوروبيين نموذج تاريخ الناس؛ لأن أوروبا عندهم هي القارة من بني الانسان.

على أي حال، ما دمنا لا نكتب التاريخ هنا ولا نحاول كتابته، بل نجادل بعض النظريات الأوروبية في تفسير التاريخ وفهمه. فلا ضرر من أن نسير على الدرب الذي رسموه لآرائهم. عسى أن نستطيع أن نفهم حتى من تاريخهم ما لا يفهمون.

عندما استقرت القبائل على الأرض، وحلت بهذا مشكلة الصراع مع القبائل الأخرى على مصادر الانتاج الطبيعي، ثم بدأ الانسان في حل مشكلات ظروفه المحددة فابتكر أدوات تطويع الطبيعة لارادته. طرحت الظروف مشكلة أولئك الذين انحدروا من سلالة أسرى الحروب القبلية وحولهم آسروهم الى « أدوات منتجة »، أي عبيد. كانت المشكلة - على عهد روما وأثينا - هي ما اذا كان الناس يولدون أحرارا أم أن مصيرهم مرتبط بمولدهم. ولم تتعد المشكلة

تلك الحدود. لم تكن آلام العبيد لتمتد الى حق الاجتماع أو التملك أو ممارسة الحكم، بل حاجتهم الملحة الى أن يكون كل منهم انساناً مساوياً لغيره في الانسانية. وافترق الناس في المشكلة فقال أفلاطون إن الناس يولدون أحراراً متساوين في الحرية، وقال أرسطو ان الناس يولدون وبعضهم حر وبعضهم عبد. كانا يعبران عن موقفين من المشكلة، وكان أفلاطون أكثر تقدماً لأنه تبنى حلاً أكثر تقدماً؛ لأنه تبنى حلاً جدلياً للمشكلة، وكان أرسطو رجعياً لأنه أراد أن تبقى المشكلة بدون حل، واستمد مبرراً لموقفه من الواقع الذي يكون المشكلة ذاتها. فلما أن دخلت المسيحية أوروبا منتصرة للانسان، ومقدمة حجة الله لكل الذين لم يستطيعوا أن يجدوا المبرر النظري للتخلص من آلامهم، لم تعد مشكلة هل يولد الانسان حراً أو عبداً تحتاج الى جدل فكري، واكتفت جموع العبيد بالايمان بأن لهم حقا في أن يكونوا أحراراً. وكانت المسيحية ذاتها تركيزاً واضحاً صريحاً على حرية الانسان بمعنى أنه ليس عبداً. ولم يكن مدى هذه الحرية ومضمونها الاقتصادي والسياسي الذي دارت عليه معارك المستقبل يمثل مشكلة على الاطلاق، لهذا لم تفرض المسيحية برنامجاً اقتصادياً أو سياسياً ولم تضع نظاماً للحكم. كانت المسيحية محررة العبيد عن طريق الحاحها على مساواة الناس في الانسانية، لأن الانسان العبد لم يكن يتصور عندئذ من حاجته سوى أن يكون فرداً حراً غير مملوك لغيره، أي أن تكون له حرية ادراك المشكلات ووضع حلولها وتنفيذ تلك الحلول طبقاً لمقدرته الجدلية، لا يلغي ادراكه لحساب ادراك سيده، ولا يلغي تفكيره اتكالاً على تفكير سيده، ولا يعمل تنفيذاً لارادة سيده. وعندما أطلق السيد المسيح صيحة الأخوة بين البشر وعبر « بالمحبة » و« التسامح » عن قبول الوحدة الحتمية بين الناس في مجتمع واحد، دك بذلك فلسفة أرسطو وغير أرسطو من الرجعيين، ومضى التطور في المسيحية حتى جمعت الأخوة في كل مكان فسقطت الامبراطورية الرومانية وأصبح الانسان يولد حراً.

وكسب الانسان حرية جديدة.

وقد مارس الانسان حريته الى أوسع مدى تستطيع الحرية - بمعنى التحرر من الرق - أن تصل اليه. وطبع القرون الوسطى كلها بطابع « الخلق الفردي »؛ كان كل فرد يريد ويحاول أن يخلق شيئا يجسد فيه حريته الذاتية. وتركت لنا تلك الحقبة من التاريخ أروع ما يمكن أن يصل اليه الابداع الفردي. تركت لنا أجمل لوحات الرسم، وأفخم المعمار، وأكثر ألوان الأدب امعاناً في الخيال والجمال معاً، والقطع الخالدات من الخلق الموسيقي. كما سادت فيها البطولات الفردية التي تمثلت في المبارزة والمغامرات. انها تلك الفترة الخلاقة التي لم تكن من قبل ولم تتكرر بعد، والتي كان الخلق فيها خلقاً فردياً يهدف الى طبع معالجات المشكلات بأقوى ما يعبر عن الذات التي تحررت.

لم تكن الملكية مشكلة حادة في ظل الاقطاع، فقد فتحت « مجالات جديدة لنمو قوى الانتاج، وأصبح للمنتج المباشر مصلحة مادية معلومة فى تاريخ عمله، وعلى هذا لم يعد يحطم أو يتلف أدواته، بل العكس أصبح يعنى بها عناية حريصة ويحاول تحسينها، وزاد التقدم في الزراعة. فأدخل نظام الدورة الزراعية الثلاثية، وانتشر استخدام طرق تخصيب الأرض. وتحقق نجاح أكثر دلالة بتزويد الحرفيين الزراعة بالأدوات والأشياء اللازمة للاقطاعيين والتجار في حياتهم اليومية، وأنواع مختلفة من الأدوات المنزلية، وكذلك الأسلحة والمهمات العسكرية، وأدى تقدم الحرف والتجارة الى انشاء المدن... » الى آخر ما قاله الماركسيون في « أسس الماركسية - اللينينية ».

وانتعشت المدن الساحلية وخرج منها التجار والمغامرون يجوبون الأرض بحثا عن كل ما تحتاجه أوروبا، وتمت أغلب الاكتشافات الجغرافية، واستطاعت الثروات المنهوبة أن تشبع حاجة السادة الأوروبيين وبالتالي أن تحول دون أن تكون الملكية مشكلة حادة.

غير أن الانسان الذي وجد نفسه وتحدى الطبيعة في البر فنظم دورات اثمارها، وتحداها في البحر فجاب المحيطات، انطلق يفرض عليها ارادته أينما كانت ويحل مشكلاتها، ويخلق حلولاً صناعية لحاجته. فعن طريق مقدرته الجدلية راقب الطبيعة وعرف بعض نوانينها واستعمل معرفته هذه في أن يحقق ارادته، فيرى أكثر مما يرى، ويضيف الى قوته ومقدرته قوة الطبيعة ذاتها فابتكر «أدوات رؤية بسيطة (نظارات وتليسكوبات) والبوصلة، والبارود، والورق وطباعة الكتب، وأضيفت الى قوة الانسان والحيوان الجسدية - على نطاق أوسع كثيراً - قوة الريح (طواحين الهواء والسفن الشراعية) وقوة مساقط المياه..» الى آخر ما قاله الماركسيون أيضاً.

وبينما الفلاحون والتجار والحرفيون والعلماء يحققون حريتهم ضد الطبيعة، ويكسبون في كل يوم حرية جديدة، كان للأمراء في عهد الاقطاع الكلمة الأخيرة في حصيلة ما يحققه كل هؤلاء المبدعين. كان لهم حق فيما يخلقه الناس دون أن يعملوا، وكانت حريتهم في التصرف حداً لحرية رعاياهم. فقد كان كل أولئك «تابعين لهم تبعية شخصية». وكانوا كثيراً ما يستعملون ذلك الحق في «الاضطهاد غير الاقتصادي»، وهو اضطهاد شمل الفلاحين والتجار والحرفيين والكتاب والعلماء. وبذلك أصبحت سلطة أمراء الاقطاع (في التبعية الشخصية) مشكلة تتطلب الحل، كانت تتجاوز في حدتها مشكلة علاقة الانتاج الزراعي المحصورة بين أمراء الاقطاع من جهة والفلاحين من جهة أخرى. لذلك لم تسفر حرب الفلاحين عن حل جدلي لمشكلة الاقطاع. ولم يسقط الفلاحون أمراءهم من الاقطاعيين، بل أسقطهم «المضطهدون».

كانت الحرية السياسية والمدنية الخطوة التالية لاشباع حاجة الناس الى الحرية.

كان الاقطاع والاستبداد يمثلان الماضي فتطلع الناس الى

مستقبل خال من الاقطاع والاستبداد. ومن المشكلة التي انتشرت من الفرد الى الأفراد فأصبحت عامة، ونضجت رويداً رويداً عبر الزمان حتى أصبحت حادة، أبدع الفلاسفة والكتاب الحلول مستخدمين كل معرفتهم بالاقطاع والاستبداد. داعين الى مزيد من الحرية. وبذلك طرحت على الجدل مشكلة الحرية السياسية والمدنية. وكان حلها يعني خطوة الى الأمام. لهذا عندما ألف روسو كتابه العظيم تحت أسم «العقد الاجتماعي». كانت كلمته الأولى: «ولد الانسان حراً» ولم يناقش هذا الحل بعد ذلك معبراً عن عدم قيام أية مشكلة تتعلق بمولد الانسان حراً. أي مبتدئاً من آخر حل وصل اليه التطور الجدلي للحرية. ولم تعد البشرية أبدا الى مناقشة هذا الحل. لقد كانت قضية المستقبل على عهد أبطال الحرية في القرن السابع عشر هي الحرية السياسية والمدنية. وقد حاول كل منهم أن يوجد حلا نظرياً وأن يدعو اليه. واذا كنا نعرف الآن مؤلفات رائعة لفلاسفة حفظ التاريخ أسماءهم. فلا شك في أن الملايين من البشر كانوا يحاولون في مناقشاتهم العادية كل يوم أن يجدوا حلا لمشكلة الحرية السياسية والمدنية. واذا تجاوزنا عن الاختلاف في مضمون الحلول التي اقترحها رواد الحرية، فاننا نضعهم جميعا في صف واحد مع كل المتبرمين بعبودية الاقطاع. فقد كانوا جميعا تقدميين. أي كانوا يدركون أن ثمة مشكلة قائمة ويرون وجوب حلها. ويجتهدون في ايجاد الحل. فعندما قال توما الاكويني: «ان الملكية والحرية حقان طبيعيان لأن التفرقة في الملكية والعبودية لا تتفق مع القانون الطبيعي الذي أرساه الله لجميع البشر» كان يعبر عن حل مستمد من الدين. وعندما ابتدعت جان دي مونج فكرة «العقد السياسي» واستغلها جان بودان في مساندة أمراء الاقطاع على أساس أن الشعب قد تنازل في العقد السياسي عن حريته تنازلا لا رجعة فيه. معبرا بذلك عن موقفه الرجعي. رد عليه لوك بأن الناس لم يتنازلوا عن حقوقهم الطبيعية في الحرية والمساواة والملكية. بل أنابوا عنهم ممثلين

لادارتها لمصلحة الجميع. وكان في هذا يقرر حلا على النمط الانجليزي ويبرر ثورة ١٦٨٨ وخلع جاك الثاني عن العرش. وحتى عندما بدأ هوبز من أن القوة قانون التعامل بين البشر كان ذلك ليصل الى حل يبرر استخدام القوة ليحصل الناس على حريتهم المدنية والسياسية. فالقوة اذ كانت قانوناً عاماً في معاملة الناس تعرض كل واحد منهم في ظله للاعتداء من غيره، فدفعتهم الرغبة في المحافظة على سلامتهم الى أن يكونوا مجتمعاً يحفظ السلام ويحمي حقوق الأفراد ضد العدوان عليها، فان أخل المجتمع بهذا الشرط أو عجز عن تحقيق تلك الغاية، فان لكل فرد أن يرجع الى القانون الأول، أي القوة ليحصل على حريته ويحميها. ولما لم يعجب هذا الحل جان جاك روسو وأشفق من الرجوع الى البربرية الأولى أبدع نظرية «العقد الاجتماعي». فالعقد عنده لم يكن بين الأفراد ليكونوا مجتمعاً ولكن بين المجتمع والأمير أو الحكومة. وكان على الأمير بمقتضى ذلك العقد أن يلتزم في حكمه حماية حقوق الأفراد وحرياتهم فان أخل بالتزامه ذاك جاز للمجتمع المتعاقد فسخ العقد والاطاحة بالحكومة واختيار حكومة أخرى. لم يكن روسو يسرد التاريخ بل كان يقترح حلاً لأزمة الحرية المدنية والسياسية في القرن السابع عشر.

كل هؤلاء وغيرهم من الفلاسفة والكتاب وملايين البشر في تصرفاتهم العادية التي لم يحفظها التاريخ، حتى لو كانت نظرة امتعاض في موكب أحد الأمراء، كانوا يعبرون عن النقيض الثاني في جدل الانسان، أي التصور الفكري للمستقبل. وكان استبداد أمراء الاقطاع النقيض الأول. وقد كان التقدم في الطباعة التي اخترعت سنة ١٥٣٨ والوسائل المتقدمة نسبيا في المواصلات كافيين لاشتراك الجماهير في الجدل الاجتماعي القائم فنضجت الحلول وصقل بعضها بعضا.

وبذلك تحددت جبهة التقدميين. أغلبية كاسحة.

في مواجهة ذلك التيار الثوري التقدمي كان الماضي يحاول أن

يدافع عن نفسه (امتداده في المستقبل) وقد اتحدت الرجعية الأوروبية سياسيا وعسكريا وخاضت معارك يائسة ضد المد التحرري. وتولى كثير من الفلاسفة الرجعيين - خلفاء أرسطو - تبرير مسلك الرجعية؛ أي التدليل الفكري على عقم الانقضاض التحرري. ولما كان رجال الكنيسة غير خاضعين لسلطة أمراء الاقطاع السياسية، وشركاء لهم في السلطة المدنية، فان المشكلة لم تكن قائمة بالنسبة اليهم. لم يكن أحد من رجال الكنيسة الرجعيين يشعر بآلام تناقض ظروف الاقطاع مع حرية الناس، فلم يدركوا المشكلة أصلا، وبذلك وقفوا في صف ظروف الماضي يريدون لها أن تمتد وتستمر في المستقبل، وقادوا حركة «الحروب الصليبية» حلاً «مثاليا» لآلام الناس، مقدمين الحياة الآخرة بديلا عن الحياة الأولى. ومن قلب الرجعية العتيدة في ألمانيا جاء الرد الفكري المباشر على فلاسفة الحرية، فخرج أخطر مفكر رجعي في التاريخ ونعني به هيجل. لقد استغل ذلك الفيلسوف مقدرته الفكرية الفذة ليهزم الحرية. كان فلاسفة الحرية قد انتهوا الى حتمية حل مشكلة الحرية في القرون الوسطى مبتدئين من نقاط مختلفة. بدأوا من الله ومن الطبيعة ومن الانسان وانتهوا جميعا الى ادانة الاستبداد وان اختلفوا في مضمون الحل. وكانوا بذلك قد سدوا المنافذ على المنطق الرجعي. ثم جاء هيجل فبدأ من نقطة أخرى: من الروح الكلية التي ليست الها. من الفكرة المطلقة التي توجد خارج رأس الانسان. وكان لا بد أن يبرر اختياره وأن يثبته فلجأ الى التاريخ كما كان يعرفه، واستغل المعرفة العلمية المحدودة في وقته، وانتهى من كل هذا الى الجدلية المثالية التي سبق أن عرفناها.

كان هيجل يدافع عن الرجعية الأوروبية وقد وقف صراحة في صف الرجعية، لم يحدد موقفه ومكانه من علاقات الانتاج، ولكن ضللته المثالية فكان موقفه رجعيا.

غير أن جدل الانسان لا يرجع الى الوراء.

. وعندما انتهى الجدل الى حل محدد انفجرت ثورة الحرية الكبرى في فرنسا سنة ١٧٨٩ مصدرة اعلان حقوق الانسان بأن قد « ولد الناس جميعا أحرارا ومتساوين أمام القانون ». واضافة كلمة القانون الى حل المشكلة القديمة « ولد الناس أحرارا » يعبر عن الجزئية الجديدة من مشكلة الحرية التي تولت الثورة الفرنسية حلها. اذ أن المساواة في القانون تعني الحرية المدنية والسياسية.

من الذي قام بالثورة؟

كل التقدميين. الذين أدركوا المشكلة فتصدوا لتغيير ظروفهم وتحقيق ظروف جديدة خالية من استبداد أمراء الاقطاع.

ضد من؟

ضد كل الرجعيين، سواء أكانوا من أمراء الاقطاع (وهم قلة قليلة) أم جنودهم أم خدمهم أم فلاحيهم أم رجال الكنيسة أم الكتاب والفلاسفة الذين كانوا يقفون ضد تغيير الظروف.

من قادها؟

لم يقدها الفلاحون الذين كانوا أكثر الناس تعرضا للاضطهاد « غير الاقتصادي » المباشر. لأن ثقافتهم - حينئذ - لم تكن تؤهلهم لمعرفة الحل الذي تقتضيه مشكلة الاضطهاد. ولم يقدها الفلاسفة الذين خططوا الحلول الفكرية وهم عاجزون عن مواجهة الاستبداد ومعاناة الام الجهد الثوري ضده. ولكن قادها أولئك الذين صقلت التجارة بما تتضمنه من احتكاك بالناس. والشعوب ادراكهم. وصقلت الصناعة بما تتضمنه من ايجابية الحلول مقدرتهم على العمل. وأولئك المثقفون والكتاب والفلاحون والفلاسفة الذين توافرت لهم المقدرة على الادراك والعمل الايجابي معا. ومع ذلك لم يكن فيهم كل التجار ولا كل الصناع ولا كل المثقفين أو الكتاب أو الفلاحين أو الفلاسفة. لم يكن مناط المقدرة على قيادة الثورة في ذلك الوقت - كما هي في كل وقت - المهنة التي يحترفها الانسان. ولكن

الوعي والايجابيـة. ادراك المشكلات والتصدي لحلها. الثقافة والثورة. وفي النظام الاقطاعي لم يتوافر هذان العنصران لكثير من الاقطاعيين، ولا لكثير من الفلاحين، ولم يكن مركز كل واحد من علاقات الانتاج محددا لمدى ثوريته، فقيل ان الثوريين، أو قادة الثورة ضد نظام الاقطاع كانوا « طبقة وسطى ». وهي تسمية تنفي عنهم الانتماء الطبقي الى احدى الطبقتين اللتين تحدد موقفهما على أساس علاقات الانتاج؛ أي الاقطاعيين والفلاحين. ولما لم يكن ممكنا نسبتهم الى أي مركز في علاقات الانتاج يتميزون به عن غيرهم. نسبوا الى « المدن » الـتي كـان يقـيم فيهـا أغلبهم فأسموهم « بورجوازية ». ومع أن علاقات الانتاج كانت واحدة في كل أوروبا. وكان الاضطهاد واحدا، والمقدرة الثورية واحدة، حدد التفوق الثقافي مكان انطلاق الثورة، فاندلعت في فرنسا، ولما أن نجحت وفجرت وعي الآخرين امتدت الى كل مكان في القارة الأوروبية. في حدود هذا، نفهم ما قاله الماركسيون في « أسس الماركسية - اللينينية »:

« جمعت البورجوازية حولها كل الطبقات والجماعات التي لم تكن راضية بالنظام الاقطاعي، من الفلاحين التابعين، الى القطاعات المنحطة من سكان المدن، التي كانت تعيش في ظروف من الفقر والاذلال والاضطهـاد. الى العلماء والكتـاب التقدميـين الـذين كانوا - بصرف النظر عن أصلهم - مختنقين بالاستبداد الروحي للاقطاع والكنيسة ». وترجمتها على هدي « جدل الانسان »: « جمع المثقفون الثوريون كل التقدميين ».

لم تكن ثورة « البورجوازية على عهد الاقطاع تهدف الى تغيير علاقات الانتاج فبقيت الملكية الفردية وتدعمت. بل كانت تهدف الى مزيد من الحرية، فحلت مشكلة الحرية المدنية والسياسية، وتجاوز الحل النظرية الى التطبيق. وخرج قانون نابليون متضمنا كل الحريات التي كانت تأمل فيها الشعوب في ذلك الوقت.

وعندما هزمت الرجعية، لم يهزم الاقطاع؛ لأنه انقضى، بل خلصت جهود التقدميين بعد أن طرحوا عبء الرجعية، لتحقيق مزيد من الحرية، وانطلق التاريخ الى غايته.

١٦

عندما كسب الانسان حريته من الرق وحريته المدنية والسياسة، كسب حريات كثيرة. فالحرية من الرق تتضمن حرية الحركة، وحرية التفكير وحرية الزواج... الخ. والحرية المدنية تتضمن حرية التعاقد وحرية التملك وحرية التصرف. والحرية السياسية تتضمن حرية القول، وحرية الاجتماع، وحرية الترشيح للحكم، وحرية الانتخاب وحرية الانتماء الى دولة... الخ.

لا يجدي أن نعدد كل تلك الحريات. ولكن المهم أن نفهم مدلولها الحقيقي. انها كلها حريات سلبية، أي حق الفرد في ألا يتدخل أحد في شؤونه، وأن يكون سيد نفسه كما قال روسو. اننا نفهمها على وجه أوضح اذا لم نطلق عليها «حرية الانسان»، وأطلقنا عليها «تحرر الانسان»، أي مجرد فك القيود عن ارادته. وكون تلك الحريات سلبية لا تعني أنها غير ذات قيمة للانسان. ولكي نعرف قيمتها الحقيقية يجب ألا نفصلها عن الظروف التاريخية التي كانت حلا لمشكلاتها وعلى ضوء تلك الظروف يتحدد مداها الحقيقي. لقد كانت ضمانا ضد استبداد الحكام. وكان كسبها نصرا حقيقيا على طغيان الحكومات. دفعت له الشعوب من تضحياتها ثمنا فادحا. ثم كانت - وهو الأهم - خطوة الى الأمام في التطور الجدلي للمجتمعات الانسانية... الى الحرية.

١٧

أما وقد تحرر الانسان من استبداد الحكومات فقد انطلق يحقق أكبر ثورة في التاريخ: تحطيم قيود الطبيعة وفرض ارادة الانسان

عليها، عن طريق العلم والرأي والعمل. وعن طريق الجدل الاجتماعي الذي خلصت فيه جهود الشعوب من عبء الرجعية، تحققت الثورة الصناعية التي تكلمنا عنها من قبل، والتي مجدها فلاسفة المذهب الحر في انجلترا وفرنسا، وقال عنها مؤلفو «أسس الماركسية - اللينينية» أنها مؤسسة على «السيطرة على قوى الطبيعة». غير أن الظروف لم تلبث أن كشفت - في أوائل القرن التاسع عشر - عن بذور مشكلة جديدة. وكما كانت مشكلة الرق مشكلة حرية موضوعها الرقيق، ومشكلة الاقطاع مشكلة حرية موضوعها سلطة الأمراء، كذلك كانت المشكلة الجديدة مشكلة حرية موضوعها هذه المرة - «أدوات الانتاج» الصناعي على وجه التحديد - وأسهم الماضي ذاته في طرحها. فباسم حرية التملك التي كافح الناس من أجلها الرجعية في الاقطاع، وعلى أساسها، قام ذلك النظام الذي سمي بالرأسمالية. واستعملت في ظله كل الحريات الفردية استعمالا تجاوز مداها التاريخي. فباسم حرية التملك عمل الرأسماليون على تركيز المتلكات في أيديهم (يبغون من هذا مزيدا من الحرية لأنفسهم) فحرموا بذلك أغلب الناس من الملكية؛ فبقيت حرية التملك بالنسبة اليهم فارغة من أي مضمون. وباسم حرية الارادة استحال تعديل شروط العمل التي يقبلها العمال مضطرين لا خيار لهم فيها ولا ارادة، فبقيت حرية التعاقد بالنسبة اليهم غير ذات دلالة. وباسم التحرر من تدخل الحكومات استمرت المنافسة. وتكونت الاحتكارات وأكل القوي الضعيف وفقد الكثيرون حرية المنافسة. وباسم حرية التجارة أحالت أوروبا بقية العالم الى مستعمرات لا حرية لأهلها. وقد كانت الجيوش تقتحم سواحل الهند والصين باسم حرية التجارة. واحتلت بريطانيا مصر سنة ١٨٨٢ لتأمين حرية التجارة مع الهند. وبدأت المشكلة تظهر متفرقة بالتدريج ثم أصبحت مشكلة أوروبا الحادة في القرن التاسع عشر وما بعده.

وجد النقيض من الماضي.

فهب أولئك الذين أسميناهم رواد الاشتراكية الأوائل من أمثال أوين وفورييه وسان سيمون... الخ، الذين أدركوا المشكلة وحاولوا أن يصوروا المستقبل خاليا من مشكلات الظروف، فأبدعوا من تصوراتهم تلك النظريات التي سميت في التاريخ باسم الاشتراكية الخيالية. كانت المثل العليا يصوغونها فيحددون بها النقيض من المستقبل.

ثم وجد ماركس.

١٨

كان ماركس جدليا على طريقة هيجل وتلميذا له، ولكن التقدم العلمي الذي صاحب الصعود الرأسمالي لم يكن ليستسيغ الأفكار الكلية المجردة، في وقت كان الانسان قد اهتدى فيه الى المنهج التجريبي، وطبقه بنجاح في كل ميادين العلم والصناعة. وتراجعت المثالية الهيجلية أمام ضغط تيار مادي ساد أوروبا وطبع الفلسفة والاقتصاد والاجتماع والأدب بطابعه. أخلت الرومانسية مكانها لواقعية مادية تقوم على ذات الأسس المنهجية التي طبقت بنجاح في ميادين العلوم الطبيعية. وبدلا من هيجل وجد فيورباخ. وكان ماركس قد عانى المشكلة في نفسه وفي غيره. وكان كغيره من التقدميين (وان لم يكن عاملا) مشغولا بالبحث عن حل. ولكنه انفرد وتميز فامتاز على غيره بانتهاجه البحث العلمي طريقا الى الحل، وبهذا استحقت الماركسية أن تتميز تاريخيا عن غيرها من الاجتهادات التقدمية فقيل انها علمية. ولم يطل الأمر بماركس حتى استعار من هيجل جدليته، ثم أفرغها من مثاليتها وملأها مادة، وبذلك حدد منهجه وفلسفته فكانت له «الجدلية المادية». ثم انكب في اصرار وصبر جديرين به على دراسة النظام الرأسمالي وقوانينه ومستقبله، وكان في دراسته كل هذا يستعمل منهجه استعمالا دقيقا أمينا.

ولما كانت الجدلية المادية تنسب الجدل الى المادة، وبالتالي تتوقع منها أن تحل تناقضاتها، فقد قبل ماركس الامتداد التلقائي لظروف النظام الرأسمالي طبقا لذات قوانينه الاقتصادية. استلم الخيوط من أيدي فلاسفة المذهب الحر ليسير معها قابلا مقدما النتائج التي تنتهي اليها. وحدد دور الماركسيين في أن « يعبروا عن حركة تاريخية تجري تحت أنظارهم » كما قال في البيان الشيوعي سنة ١٨٤٨. ولم يطق ماركس أية محاولة فكرية أو سياسية تهدف الى وضع حد للتطور الرأسمالي حيث نما في ألمانيا أو انجلترا أو فرنسا، ولا أية محاولة فكرية أو سياسية تهدف الى منع قيامه أو تطوره حيث لم يقم بعد في شرق أوروبا أو روسيا أو باقي بلاد العالم. وكان لا بد لكي يتخلص أي مجتمع من الرأسمالية، من أن يمر من الاقطاع اليها، ثم أن يتجرع مرارتها حتى الثمالة. لهذا، صدق لينين عندما قال فيما كتبه عن « دور الاشتراكية الديموقراطية في الثورة ». « ان الماركسية تعلمنا أن أية محاولة لتحرير الطبقة العاملة عن غير طريق تطوير الرأسمالية محاولة رجعية ». وكانت طريقة تغيير العالم الرأسمالي أن يعمق الناس تناقضاته، وينظموا طبقاته، ويقفوا وراءه يدفعونه من الخلف على طريقه ليقطع الطريق في أقل وقت ممكن. أما « الاشتراكية » بمعنى التطور عن « غير الطريق الرأسمالي » أصلا أو التصدي الايجابي للنظام الرأسمالي وتغييره قبل أن يحول الناس الى عبيد لا يملكون شيئا سوى قوتهم يبيعونها، فقد كانت تثير غضب ماركس وثورته. وقد ثار يوما (٣٠ مارس سنة ١٨٤٦) على قائد الحركة العمالية في ألمانيا وهلم ويتلنج عندما دعا الى الاضراب والمقاطعة الصناعية قائلا له: « انه لمن الخداع السهل أن تثير الشعب بغير مبالاة، وان ايقاظ الآمال الخيالية لن يؤدي يوما الى خلاص المظلومين ». ثم أنهى مناقشته معه قائلا: « ان الغباء لم يسعف أحدا قط ». ومع قبول التطور التلقائي للنظام الرأسمالي انطلق ماركس يفتش في داخل أسلوب الانتاج الرأسمالي عن النقيضين. بدأ بالسلعة وقيمتها فأولدها

فائض القيمة لينتهي الى أن التناقض قائم بين الملكية الخاصة لأدوات الانتاج والعمل. ولما كانت الجدلية المادية تحدد لكل انسان موقفه على أساس مكانه من علاقات الانتاج المادية فقد قسم ماركس المجتمع الرأسمالي الى طبقتين: الرأسماليين أو ملاك أدوات الانتاج، والعمال الصناعيين، وأسمى الاخيرين « البروليتاريا ». وحتم الصراع الطبقي بينهما طريقا الى المستقبل؛ لأنه الصراع الحتمي بين الملكية والعمل « محولا الى مخ الانسان ». ولما كان الانتماء الطبقي - طبقا للجدلية المادية - يقوم على أساس من علاقات الانتاج، فقد انتهى ماركس - منطقيا - الى وحدة الطبقة العاملة ضد وحدة الطبقة الرأسمالية. وقال في البيان الشيوعي: « ان العمال لا وطن لهم. واذا كانت الطبقة العاملة في حاجة الى قيادة تنظمها وتقود صراعها الطبقي، فان الشيوعيين طليعة الطبقة العاملة وأكثرها وعيا. ويتميزون عن باقي الطبقة العاملة بميزتين: « الأولى أنهم خلال الصراع الذي تخوضه الطبقة العاملة في أمة ما يركزون على أولوية مصالح الطبقة العاملة في جميع أنحاء العالم دون اعتبار للقومية. والميزة الثانية أنهم. دائما وفي كل مكان، يمثلون الحركة العمالية ككل » كما جاء في البيان الشيوعي. أما « الاشتراكيون » فهم أولئك الذين يتصدون للرأسمالية قبل أن تقضي أجلها المحتوم محاولين تغييرها، أو حائلين دون نموها. ولما كان مميزهم وعيهم وثوريتهم وليس مركزهم من علاقات الانتاج فلم يكونوا عمالا صناعيين ولا رأسماليين. ولم تكن لهم طبقة خاصة. أطلق عليهم انجلز تلك التسمية التي أطلقت من قبل على قادة الثورة في عهد الاقطاع. وأسماهم الطبقة الوسطى. قال في تقديمه للطبعة الانجليزية من البيان الشيوعي سنة ١٨٨٨: « كانت الاشتراكية في سنة ١٨٤٧ (على عهد ماركس) حركة الطبقة الوسطى وكانت الشيوعية حركة الطبقة العاملة ». ومن هنا. ومنذ البداية. وعلى أساس من الجدلية المادية ذاتها. تميز الاشتراكيون عن الشيوعيين.

فلنترك الاشتراكيين مؤقتا لنرى كيف يحل الماركسيون الشيوعيون مشكلة الانسان في العهد الرأسمالي.

أولا، هم لا يحلون المشكلة، ولكن يعمقونها حتى تحل. وحلها الذي سيأتي في أوانه: الغاء الملكية الفردية لأدوات الانتاج. ولما كان البناء الفوقي (الدولة والدين والآراء والفلسفات والعقائد والأخلاق والحريات والأحزاب) في العهد البورجوازي قائما على أساس علاقات الانتاج البورجوازية فانه سيزول حتما بزوال الرأسمالية ويقبر معها. وقد عدد ماركس ما سيلغيه الشيوعيون في الفصل الثاني من البيان الشيوعي فقال: «انه يمكن تلخيص النظرية الشيوعية في جملة واحدة: الغاء الملكية الخاصة. ولا شك في أننا نهدف الى الغاء الشخصية البورجوازية، والاستقلال البورجوازي، والحريات البورجوازية... الخ».

ماذا يكون بعد الالغاء؟

لم يقل ماركس شيئا محددا.

وهكذا انتهت الجدلية المادية بماركس والماركسيين: نسبوا التطور الجدلي الى المادة فجردوا الانسان من حرية تطوير ظروفه. وأوجدوا النقيضين في أسلوب الانتاج المادي، فجردوا الانسان من المقدرة على اختيار القضية التي يدافع عنها ويكافح من أجلها، واستبعدوا كل الناس - فيما عدا العمال الصناعيين أو البروليتاريا - من الاسهام في الثورة ضد الرأسمالية. وحددوا النقيضين في: الملكية والعمل. ولما لم يستطيعوا حل التناقض حلا جدليا اكتفوا بالغاء الملكية وبقي العمل كما كان من قبل. واعتبروا أن كل الأفكار والنظم السياسية والقانونية والحريات السائدة في النظام الرأسمالي بناء فوق الملكية الخاصة فقبروه معها، وعندما حكم ماركس على الحريات التي كانت سائدة في ظل الرأسمالية أن تقبر مع الرأسمالية ترك المستعبدين كما هم بدون حريات على الاطلاق.

وهكذا جاءت النظرية الماركسية المؤسسة على قواعد الجدلية المادية متضمنة نكسة للحرية. وظل لها هذا الطابع في النظرية حتى أبرزته الممارسة التطبيقية. ولقد رأينا من قبل نماذج عديدة من التراجعات النظرية، أو تطوير النظرية كما يقولون: من الماركسية. الى اللينينية، الى «خبرة الاتحاد السوفييتي والديموقراطيات الشعبية والأحزاب الشقيقة في الوقت الحالي». ورأينا كيف انعكس الصراع بين النظرية والتطبيق على الحركة الشيوعية فمزقها، ويمزقها، ابتداء من الانقسام بين البلشفيك والمنشفيك، الى الانقسام بين الصين والاتحاد السوفييتي. وفي قلب كل حزب شيوعي أينما كان.

وتكونت من كل هذا حصيلة غنية من التجارب النظرية والتطبيقية ذات دلالة واحدة؛ ان الجدلية المادية كمنهج عاجزة عن أن تجد حلا للمشكلات التي طرحتها الظروف في العهد الرأسمالي. وانها بهذا تسهم اسهاما ايجابيا في اطالة عمر الرأسمالية. ان ملايين من البشر الذين لا يعرفون الحل الصحيح، يقفون من الاشتراكية موقفا سلبيا أو معاديا لسبب بسيط هو أنهم يرفضون الحل الماركسي الذي يقدم اليهم الآن تحت اسم «الاشتراكية» بعد أن اختار الشيوعيون - في تراجعهم - أن يحملوا شعار الاشتراكية، التي أسماها استاذهم انجلز «حركة الطبقة الوسطى». غير أن هذا الاختيار ليس مجردا من دلالته التاريخية؛ فمنذ لينين حتى اليوم نفرض الحلول الجدلية الصحيحة نفسها على التطبيق الشيوعي. ومن خلال الآلام - في ظل الشيوعية - يؤدي جدل الانسان دوره الحتمي وان كانت الماركسية تعوقه. وكل ما قيل انه تطوير للماركسية، وكل ما قيل انه «خبرة» الأحزاب الماركسية، ليس الا تقهقراً أمام الاشتراكية التي تغزو الشيوعية الماركسية من الداخل، مرغمة الماركسيين - خلال الخبرة المؤلمة - على أن يقبلوا جدل الانسان، وتلك معركة في قلب الحركة الشيوعية لن تنتهي الا بأن يكسر الماركسيون قيود الفلسفة الماركسية، فيكسبوا حرية جديدة

يسهمون بها في حل مشكلة الانسان في العهد الرأسمالي. والى أن تنتهي، سيظل الصراع بين النظرية والتطبيق قائما، وسيظل الركب الاشتراكي مفتقدا الماركسيين في صفوفه، وسيبقى الماركسيون عاملا مساعدا على تدعيم الرأسمالية واطالة بقائها، وعاملا معوقا لجهود الاشتراكيين في كل مكان. أي سيبقون في صفوف الرجعية وان كانوا من « الطبقة » العاملة أو قادة لها.

١٩

وبينا وقفت الجدلية المادية عاجزة عن التقدم، تقدم عدد من الفلاسفة والكتاب بسيل من النظريات، تحاول كلها أن تقنع الناس بأنه لا توجد مشكلة، ولا يوجد حل، وأنه يكفي الناس أن ينص في الدساتير على أنهم أحرار حتى لو لم يستطيعوا ممارسة هذه الحرية، أي أن الحريات السلبية الشكلية هي أقصى ما يمكن أن يصل اليه التحرر. وقد سبق أن عرضنا لبعض من تلك النظريات. وموقفها السلبي يمزق القناع الفلسفي الذي تتستر وراءه: فهي غير علمية لأنها تتجاهل مشكلات قائمة فعلا. وهي خادمة للرأسمالية لأنها تبرر الاستغلال. وهي رجعية لأنها تريد أن توقف تطور الحرية عند الحد الذي وصلت اليه الثورة الفرنسية.

وعندما تعجز كل تلك النظريات عن اخفاء المشكلة التي يعانيها الانسان في ظل الرأسمالية يلجأ بعض الرجعيين الى الدين يؤولونه على هواهم؛ يغرون الناس بالجنة في السماء بديلا عن جنة في الأرض، وكأنما قد خلق الانسان في الأرض عبثا. ثم يلجأون الى الشيوعية والماركسية يرهبون بها المتذمرين الثائرين متخذين من نكسة الحرية في الماركسية آية لهم. ويقدمون « الاشتراكية » الى الناس على أسس ماركسية، موهمين الناس بأنها الاشتراكية الوحيدة التي لا اشتراكية غيرها، وأنها الغاية التي يسعى اليها كل الاشتراكيين في الأرض.

وبذلك يسهم الرأسماليون في تدعيم الماركسية والابقاء عليها. لأن في هذا ذاته تدعيما للرأسمالية وابقاء عليها. ويستفيد الرأسماليون من أخطاء الماركسيين أضعاف أضعاف ما يستفيدون من تبريرهم النظري المنهار. ويجد أمثال مارتن ديز رئيس لجنة النشاط المعادي لأمريكا الجرأة والمبرر ليقول: «لو أن الحكومة الديموقراطية تحملت مسؤولية القضاء على الفاقة والبطالة فانها ستمهد الطريق - ببساطة - للدكتاتورية، وليس ثمة أسهل من أن يوضع كل شخص في هذا البلد في عمل اذا كنا راغبين في أن ندفع ثمن العبودية». انها المغالطة الذكية تستغل الاخلاص الغبي.

غير أن كل هذا لا يجدي الرأسماليين شيئا. لأن المشكلة قائمة ملحة. ولأن جدل الانسان يؤدي دوره الحتمي في قلب الرأسمالية ذاتها.

فالرأسمالية لم تنته الى ما قاله ماركس. لأن الانسان الجدلي لم يسمح لها بأن تمتد تلقائيا في المستقبل. فلم تتركز رؤوس الأموال في أيدي قلة من الناس. ولم تنخفض الأجور. ولم تزد ساعات العمل. ولم تنقسم المجتمعات الى طبقتين لا ثالثة لهما. بل ان العكس هو الصحيح. ان غنى القلة لم يمنع كثيرا من الناس من أن يكونوا اغنياء. كما أنه في كل يوم تظهر صناعة جديدة تحتاج الى مزيد من الأيدي العاملة. ولم يقض استعمال الآلات على العمال. ولم يغن عن جهودهم الخلاقة. ومن ناحية أخرى فان أجور العمال في ازدياد مستمر في قلب الرأسمالية. فان الحقوق الديموقراطية والتنظيم النقابي وحق الاضراب والتحديد الجماعي للأجور قد سلب الرأسماليين قدرا كبيرا من مقدرتهم على فرض ارادتهم. واستطاع الكفاح الفعلي الايجابي أن يحول دون أن تكون الدولة أداة طيعة في أيدي الرأسماليين. فتدخل المشرعون في الدول الرأسمالية ففرضوا حدودا دنيا للأجور. كما فرضت شروط تشغيل النساء والأطفال. وفرض على مالكي المنشآت الصناعية أن يوفروا لعمالها العناية الطبية.

والعلاج بدون مقابل، وأن تؤمن حياتهم ضد اصابات العمل وضد الشيخوخة؛ أما عن ساعات العمل فانها محددة بالقانون، ولم يعد الرأسماليون قادرين - دائما - على أن يشغلوا العمال ما شاءوا من الوقت، وأن يفرضوا عليهم ما شاءوا من الشروط.

كل هذا في ظل الراسمالية في كثير من الدول والمجتمعات. حلول على الطريق الاشتراكي وان كان النظام الرأسمالي يضغطها فتبدو قاصرة أو مشوهة.

اذن فالرأسماليون - كالماركسيين - يتراجعون، ولكنهم - كالماركسيين أيضا - يقولون ان هذا تطوير للرأسمالية.

والذين يقولون هذا يغالطون.

ان كل تلك المكاسب التي تحققت في داخل النظام الرأسمالي انتصارات للاشتراكية. انها الاشتراكية تغزو الرأسمالية من الداخل. فالرأسمالية نظام اقتصادي قائم على قوانين اقتصادية واضحة: المنفعة الشخصية، والعرض والطلب، والمنافسة الحرة، أي حيدة الدولة وسلبيتها في مواجهة النشاط الفردي. فاذا كنا نريد أن نعرف ما هي الرأسمالية فلا ينبغي أن ننظر اليها حيث تتراجع تحت الضغط الاشتراكي، ولكن حيث فرضت قوانينها.

والذين يغالطون يحتجون بما يقولون على كارل ماركس، ويرددون كالببغاوات ان ما توقعه ماركس من الرأسمالية لم يقع، فليست الرأسمالية اذن ما عرنه ماركس، وهو منتهى الجهل بالماركسية والرأسمالية كليهما.

فقد كان ماركس من أوائل من كشفوا الغطاء عن حقيقة الرأسمالية. لم يكن في ذلك مدعيا ولا دعيا. فقد وجد أن الرأسمالية نظام محكم للاقتصاد له قوانينه الصارمة. ووجد أن فلاسفة المذهب الحر قد أرسوا تلك القوانين على قواعد صلبة، فلم يناقشهم ولم يعترض عليهم، وتلقى الخيوط من أيديهم وسار معها الى نهايتها، واذا به

يكتشف. عن طريق البحث المجرد من العاطفة. أن الرأسمالية في طريقها الى تلك الصورة المفزعة التي رسمها. والتي كانت ثمارها العفنة قد بدأت تزكم أنوف الناس منذ قرنين من الزمان. وعندئذ أطلق ماركس نداءه منذرا الناس بمخاطر الرأسمالية.

ولو لم يفعل ماركس غير هذا لاستحق أن يكون من الخالدين.

فقد عرفنا منه التطور التلقائي للظروف الرأسمالية. وامتدادها من الماضي الى المستقبل حيث المصير المفزع. كان لا بد عندئذ من ملايين الضحايا حين يجد الناس أنفسهم وليس أمامهم الا الثورة التي نادى بها ماركس وتنبأ بوقوعها. ثورة الذين لا يملكون شيئا فيدمرون كل شيء. ولا يهم أن تلك النبوءة لم تتحقق. فان في هذا أكبر انتصار لكارل ماركس. فقد كان كشفه الصادق للمصير التعس الذي ينتظر البشرية في ظل الرأسمالية تحديدا للثمن الفادح الذي يدفعه الناس لقبول الرأسمالية. وحافزا لتصدي الناس للرأسمالية ليحولوا دون أن تصل بهم الى ذلك المصير. واذا كان ماركس لم يفطن الى الدور الحاسم الذي لعبه كانسان عظيم في التاريخ فغير به وجه التاريخ بعده. فان هذا لا يمنع أن يكون كشفه المستقبل التلقائي للرأسمالية دينا يدين به الاشتراكيون بل الانسانية كلها لكارل ماركس.

فبعد ماركس. وتحت تأثيره - وان كان على غير ما أراد - توالت جهود الاشتراكيين - لا ليدفعوا الرأسمالية الى مصيرها القاتم - ولكن ليحولوا دون أن تصل بالانسان الى ذلك المصير. واختارت كثير من الأمم الطريق: غير الرأسمالي» سبيلا الى المستقبل. وتحت الضغط الفكري والتطبيقي تراجعت الرأسمالية ولا تزال تتراجع. وما نراه الآن في كثير من الدول ليس الرأسمالية الظافرة بل الاشتراكية تغزوها. انها الرأسمالية المهزومة.

٢٠

الاشتراكية تغزو الماركسية الى حد قبول الماركسيين التطور « غير الرأسمالي » و « دولة كل الشعب »، والديموقراطية، تنازلا منهم للحرية التي يتجه اليها التاريخ. والاشتراكية تغزو الرأسمالية الى حد قبول الرأسماليين تدخل الدولة، و « تأميم بعض وسائل الانتاج » و « التأمينات الاجتماعية »، تنازلا منهم للحرية التي يتجه اليها التاريخ. وفي الوقت ذاته يقاومون التاريخ في اتجاهه الى غايته، وقد يتآمرون ويتحايلون، فيتركون وراءهم النظريتين المتضادتين - كما يزعمون - فينقلب حل أزمة الانسان في عهد الرأسمالية الى « مباراة » سلمية على يد خروتشوف الماركسي وكيندي الرأسمالي. ويقتسمون كوريا وفيتنام، كما يقتسمون القوة الذرية: فيحبس كل من الطرفين « العلم » بها عن الناس جميعا وعن شركائه على وجه خاص، ولو أفلحوا لاقتسموا الأرض بمن عليها وفي هذا يتساومون.

غير أن الاشتراكيين في باقي أنحاء الأرض يجادلون جدلا ثوريا. فيتحدون ظروف التخلف في بلادهم النامية. رافضين الماركسية والرأسمالية كلتيهما. متتبعين الحلول الجدلية الصحيحة أينما كانت في الشرق أو في الغرب يتبنونها ويلائمون بينها وبين واقعهم مبتدئين دائما من ذلك الواقع. أغنى التقدم العلمي ادراكهم لظروفهم. وأغنت تجربة الدول الأخرى تصورهم المستقبل الذي يتطلعون اليه. عرفوا من الدول الرأسمالية كيف يؤدي النظام الرأسمالي الى الاستغلال الذي لا يحجبه الرخاء. وعرفوا من الدول الشيوعية الارهاب الذي لا يحجبه الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج. فأغناهم هذا وذاك عن مرارة التجربة. واتخذوا الاشتراكية مثلا أعلى يبغونه حياة من الرخاء والحرية معا. وبذلك أصبح التناقض بين الماضي (الظروف المتخلفة) والمستقبل (الاشتراكية) عميقا. فأصبح الصراع حادا

وأصبحت مشكلاتهم أكثر ايلاما. لا وقت اذن للانتظار فلا بد مما ليس منه بد. ورفعت أغلب الشعوب شعار « عدم الانحياز » تعبيرا عن رفض الطريق الماركسي والطريق الرأسمالي معا، وشعار « الاشتراكية » تعبيرا عن سعيها الى الحل الصحيح لأزمة الانسان كما تعلمتها من التجربة الرأسمالية. ثم اندفعت تحاول بناء المستقبل تحت الشعارين. منهجها « التجربة والخطأ » فيأتي المستقبل آنا رأسماليا فتعدله، وآنا شيوعيا فتغيره، وآنا اشتراكيا فتبقيه. وتبدد من الجهد ما تقتضيه التجربة وتستنفد من الطاقة ما يضيع في الخطأ، وتتحمل هذا كله بثورية فذه لا ينقصها الا الثقافة. وكثيرا ما يحدث أن يجنح بعض الثوريين - تخلصا من آلام التجربة والخطأ - الى اختيار نظرية « متطورة » أو لكي « يطوروها » فينقلب بعضهم الى ماركسيين فقط خوفا من الشيوعية، وينقلب بعضهم الى ديموقراطيين فقط خوفا من الرأسمالية، أي يلجأون الى النظريات التي هلهلتها التجربة. يستعيرونها أثمالا من الذين يحاولون طرحها وراءهم. فلا تستر الصادقين منهم ولا الانتهازيين. أو يلفقون من أثمال النظريتين غطاء للجهل فلا يفلحون.

وكذلك يفعلون.

هنا وقفة الناس في التاريخ المعاصر. يكابدون مشقة الانطلاق الى الحرية. ويبدد طاقتهم الرجعيون من الرأسماليين أو الماركسيين أو المغامرين الانتهازيين. ويدعي كلهم « الاشتراكية » حتى يكاد أمرها أن يختلط عليهم أنفسهم فهم في حيرة من أمرهم. يعبرون عن حيرتهم بهذا الضجيج الفارغ الذي يملأ آفاق التاريخ المعاصر. يثيره صراع التقدميين فيما بينهم حول علاقة الحرية بالاشتراكية. تاركين للرجعية فرصة الحياة أكثر مما تستحق. وتاركين لها فرصة التضليل الى حد ادعاء الاشتراكية ذاتها.

فلنمض مع التاريخ الى غايته لنرى كيف يحدد لنا « جدل الانسان » علاقة الحرية بالاشتراكية.

٢١

تتبعنا تطور الحرية (غاية التاريخ) ووصلنا بها الى أزمتها في ظل النظام الرأسمالي . ويمكننا بسهولة أن نلاحظ أن التطور كان يتم في حركة جدلية . تثور المشكلة فيبدأ البحث عن حل، وتقترح الحلول في شكل نظريات وآراء ومذاهب، تتفاعل خلال الجدل الاجتماعي الى أن يصبح الحل واضحا من حيث مضمونه، وامكانيات تنفيذه، فينفذ في الواقع، سلميا، أو ثوريا، تبعا لموقف الرجعية ومقاومتها، ويتقدم الانسان خطوة يكسب بها حرية جديدة. وتنضم الحرية الجديدة الى ما سبقها من حريات، وبهذا الحل تختفي المشكلة القديمة، ويمارس الانسان حرياته بما فيها من اضافة جديدة. ويتبين خلال الممارسة أنه في حاجة الى مزيد من الحرية وأن الظروف التي تمت وتجمعت تتحدى ارادته في موضوع جديد، فيتطلع الى المستقبل يتصوره خالي من ذلك التحدي، ويشكل مثله الأعلى ظروفا تناقض ظروفه وأكثر منها حرية . ولكن الماضي يقف في سبيل المستقبل، ومن هذا التناقض تثور المشكلة ويبدأ البحث عن الحلول، وتوضع النظريات، وينقسم المجتمع الى رجعيين وتقدميين... وهكذا. فالتطور مضى ويمضي في تلك الحركة الجدلية من الماضي الى المستقبل: من الحرية الجزئية الى الحرية الأكثر شمولا . وقد علمنا جدل الانسان أن التاريخ ثابت على غايته، لأن التطور جدلي حتما، ولأن الجدل اضافة حتما، فالتاريخ لا يتراجع ولا يعود سيرته الأولى . كما علمنا أن غايته الحرية دائما .

ومن هنا تتحدد العلاقة التاريخية بين الرأسمالية والاشتراكية. ليست الاشتراكية الوجه العكسي للرأسمالية، ولكنها نظام للحياة أكثر تقدما من النظام الرأسمالي لأنه أكثر منه حرية . لا وجه اذن للمقارنة بين الرأسمالية والاشتراكية؛ لأن الاشتراكية أكثر شمولا إذ هي اضافة

وتقدم. الاشتراكية حرية جديدة، وبغير هذا لا تكون اشتراكية، ولا تكون حلا حتميا لأزمة الانسان في العهد الرأسمالي، ولا تحقق دورها في التطور التاريخي. ومؤدى هذا أن يكون للانسان في ظل الاشتراكية كل الحريات التي كسبها في تاريخه الطويل المرير. تكون له حريته من الرق التي كانت حلا لمشكلات العهد العبودي، تضاف اليها حرياته المدنية والسياسية التي كانت حلا لمشكلات العهد الاقطاعي. ليست الاشتراكية الغاء تلك الحريات حتى لوكانت سلبية، فان الحرية السلبية تحرر من قيود كانت مفروضة، لأن التطور الجدلي لا بد أن يتجه الى الأمام، أي أن يضيف ويكمل تلك الحريات لا أن يلغيها ليست الاشتراكية - اذن - الغاء حرية الملكية أو الغاء الحريات السياسية ليست الاشتراكية الغاء بل اضافة. ذلك مكانها في التاريخ محددا على ضوء غاية الانسان واتجاه تاريخه.

وعلى هذا، ليس تقدما - على أي وجه - الغاء ما كسبه الانسان من حريات بحجة الاشتراكية.

اذن، ماذا تضيف الاشتراكية الى حرية الانسان؟

ما مضمون الاشتراكية؟

٢٢

وقفنا بالتطور الجدلي للحرية عند الحريات السلبية: حرية الحياة لا تحقق للانسان ضرورات الحياة من مأكل وملبس ومسكن وعلاج ودواء، بل تكتفي بمنع قتله ان كان حيا. فان قتل أوقعت العقاب بالقاتل (وهل يجدي المقتول شيئا؟) والانسان « حر » بعد هذا في أن ينتحر أو يتشرد أو يمرض حتى الموت أو يجوع فيضعف حتى يموت أيضا. وحرية الفكر لا توفر للانسان اسباب العلم والمعرفة والثقافة. ولكن تعني أن أحدا لا يمنعه من أن يفكر كما يشاء (وهل يستطيع

أحد أن يمنعه؟). وحرية العمل لا توفر للانسان العمل الذي يريده ويتفق مع كفاءته، ولكن تعني أن أحدا لا يسخره بدون أجر، ولا يمنعه أحد من أن يكون عاطلا. وحرية التعاقد لا تضمن للانسان مصلحته التي تعاقد عليها، ولكن تمنع القانون من أن يعدل العقد ولو كان فيه غبن. وحرية التملك لا توفر للانسان الملكية الفعلية التي يمارس فيها حريته، ولكن تعني أنه ان تملك شيئا فلا تجوز سرقته، وفيما عدا هذا فهو حر في أن يملك أو لا يملك ولو كان لا يملك قوت يومه الا اذا باع نفسه كما يفعل كثير من النساء والعاملين والمتعلمين والحريات السياسية تعني أن يقول الانسان رأيه - ان شاء - في اختيار جهاز ادارة الدولة (الحكومة) ولكن لا تعني أن تكون الدولة تحت سيطرته، أو أن تتدخل الحكومة التي اختارها لتضمن حرياته، لأن كل تلك الحريات السلبية كانت تحررا من تدخل الدول والحكومات.

كانت تلك الحريات السلبية حلا تقدميا لمشكلة الحرية في عهد الاقطاع، وبمجرد تحققها أضيفت الى الظروف، ثم بدأت - مع باقي عناصر الظروف - تطرح مشكلة جديدة.

فقبيل القرن التاسع عشر، وخلاله، كانت الطبيعة (أحد عناصر الظروف) قد تحددت وتم اكتشافها، كما تحددت - الى حد كبير امكانياتها المتاحة تلقائيا، قاصرة عن أن تشبع حاجة الانسان. فاتجه الناس الى الانتاج الزراعي والصناعي يطورونه ويزيدون منه، لأنه الطريق الوحيد الذي يعوض الفارق الكبير بين حاجة الانسان والانتاج الطبيعي. غير أن العمل لا يكون مثمرا الا اذا قام على أساس من العلم والمعرفة الصحيحة بقوانين الطبيعة. وقد عرف الناس من أمر الانتاج الزراعي ما يسميه الاقتصاديون « قانون الغلة المتناقصة »، ومؤداه أن ناتج الارض من الزراعة لا يزيد كلما زاد ما يبذل فيه من جهد، بل يقف عند قدر من الانتاج تحدده القوانين الحتمية التي تحكم طبيعة الارض، فلا يزيد بعد هذا مهما بذل فيه من

جهد. ويسمي الاقتصاديون ذلك القدر من الانتاج الزراعي « الغلة الحدية ». وعرف الناس من أمر الانتاج الصناعي ما يسميه الاقتصاديون « قانون الغلة المتزايدة »، ومؤداه أن كل جهد فيه انتاج جديد، وكل مزيد من الجهد مزيد من الانتاج الى ما لا نهاية. وبهذا تحدد مصدر بناء المستقبل تحديدا علميا: المحافظة على الثروة الطبيعية، ثم الانتاج الزراعي حتى الغلة الحدية، ثم الانتاج الصناعي مصدرا مفتوحا بغير حد لمزيد من الحرية. في سبيل تلك الغاية حقق الانسان « الثورة الصناعية » وانطلق - بعد أن تحرر من عبء الرجعية الاقطاعية - يصارع الظروف في كل مكان، ويسخر الطبيعة لارادته ليوفر من الانتاج ما يحقق لحرياته مضمونها. وقد نجح في هذا الى حد كبير حتى أصبحت السلع المصنوعة المصدر الرئيسي لاشباع حاجات الناس في أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر على وجه خاص. وبهذا أصبح مصير كل الناس - المستهلكين - في سعيهم الى اشباع حاجاتهم متوقفا على الانتاج وكميته واستقراره وشروط الحصول عليه. هنا بدأت المشكلة الجديدة وكانت - كما هي دائما - مشكلة حرية، موضوعها - هذه المرة - الملكية الفردية لمصادر الانتاج الصناعي (وليس أدوات الانتاج فقط). فباسم حرية التملك بما تتضمنه من حرية الاستعمال والاستهلاك والتصرف، سيطر مالكو مصادر الانتاج الصناعي على الناس وفرضوا عليهم ارادتهم.

نقول الناس ونعني أغلبهم. وأنه لمن الخطأ الفاحش الذي تؤدي اليه مناهج البحث الخاطئة، ويكذبه الواقع، أن يحصر ضحايا الرأسمالية في العمال الصناعيين (البروليتاريا) فقط. وأن ينقلب الأمر الى معركة خاصة بين فئتين تتنازعان السلطة. تنتهي بأن تصبح البروليتاريا حاكمة وتصبح البورجوازية محكومة. أو تتبادل الطبقات أماكنها كما قال ماوتسي تونج في « التناقض » وظن أنه قد حل بذلك مشكلة.

ان ضحايا الرأسمالية جبهة عريضة تضم أغلب الناس.

فقد سيطر الرأسماليون أولا على مصادر المواد الخام اللازمة لصناعتهم. وفرضوا ارادتهم - بقوة السلاح - على شعوب بأكملها (بكل ما فيها من فئات: رأسماليين وفلاحين وعمال وكتاب... الخ) فرضت العبودية على شعوب بأكملها باسم الاستعمار فأحال المستعمرون حياتها خرابا، وأكرهوها على أن تبقى أو أن تعود الى مرحلة التخلف الأولى، تجمع ثروات الطبيعة وتسلمها الى السادة المستعمرين. أولئك أول ضحايا الرأسمالية الاوروبية وإن جهل الاشتراكيون «الطبقيون». شعوب من ملايين البشر في أفريقيا وآسيا وأمريكا.. هرستهم أدوات الانتاج في مصانع أوروبا قبل أن تكون أجور العاملين الأوروبيين على أدوات الانتاج وساعات عملهم مشكلة. وسيطر الرأسماليون على الفلاحين فحولوا مزارعهم الى مراع وغابات (كما حدث في انجلترا مثلا) لتزود مصانعهم بمواد خام اضافية، وبأيد عاملة لا تملك الا جهدها تبيعه لتأكل. وسيطروا على الصناعة والمنشآت الصناعية والنقل والتجارة. فكونوا الاحتكارات تآمراً بين القلة، للقضاء على منافسيهم مجردين اياهم من حرية المنافسة وحرية العمل ذاته. وسيطروا على العاملين المباشرين على أدوات الانتاج (البروليتاريا) ففرضوا عليهم شروط العمل على الوجه الكريه الذي تحدثنا عنه في الفصل الأول من هذا الكتاب. وسيطروا على المتعلمين ورجال الدين والكتاب والفنانين وأحالوا كثيرا منهم أجراء صريحين أو مأجورين يسخرون انتاجهم لمصلحة القادرين على امدادهم بما يشبع حاجاتهم. وسيطروا على الحكومات والانتخابات والاحزاب والصحافة عن طريق الشراء أو الرشوة أو اصطناع الازمات. وسيطروا - فوق هذا - على مجموع الشعب بكل فئاته كمستهلكين، يتحكمون فيهم ويفرضون ارادتهم حتى في أدق شئون الحياة الشخصية عن طريق تحديد أنواع المنتجات وشروط الحصول عليها، وهو ما يسمونه «التحكم في الأسواق».

جبهة عريضة من البشر، تضم العمال، ولكنها أعرض من هذا بكثير. أحالتها الرأسمالية الى جبهة من العبيد.

كيف تسنى للرأسماليين أن يفرضوا سيطرتهم على هذا الوجه؟

الندرة والحاجة.

فلو بلغ الانتاج حدا من الوفرة يكفي حاجات الناس جميعا، ويفيض بحيث يُتاح لكل انسان أن يحصل على ما يكفي حاجته، لما استطاع مالكو مصادر الانتاج أن يفرضوا سيطرتهم على الناس وأن يتحكموا في حياتهم؛ لأن ما ينتج لا بد أن يستهلك، ومع الوفرة الكافية يكون القول الاخير في الانتاج للمستهلكين لا للمنتجين. ولو أن الناس قادرون على أن يستغنوا عن حاجاتهم أو أن يحددوا تلك الحاجات. لما استطاع مالكو مصادر الانتاج أن يفرضوا عليهم ارادتهم. لأن القول الأخير في منفعة الانتاج يكون - حينئذ - للمستهلكين لا للمنتجين. كذلك تتحدد قيمة السلعة في النظام الرأسمالي بالندرة والمنفعة. وكذلك ينتج الرأسماليون بشرط ألا يصل الانتاج الى حد الكفاية، ولو أغلقوا مصانعهم ودمروا انتاجها. ويغرقون الأسواق بشرط أن يظل الناس في حاجة، ولو بتحديد الأسعار على وجه يعجزهم عن أن يحصلوا مما هو مطروح فعلا على ما يشبع حاجتهم. الانتاج مع المحافظة على الندرة، والبيع مع المحافظة على الحاجة ليظل لانتاج الرأسماليين قيمة. تلك مصيبة الانسان في الرأسمالية.

المهم. أن الندرة والحاجة كلتاهما ذات طابع اجتماعي. فالندرة تعبير عن عجز المجتمعات في صراعها ضد الظروف عن أن تصل الى عالم الكفاية من المنتجات المزروعة أو المصنوعة. وهذا التخلف - وان كان في استطاعة الانسان أن يتخطاه - الا أنه. حيث يكون - في مرحلة معينة - وليد ظروف طبيعية وتاريخية لا يستطيع الانسان أن يلغيها. فهي ماضيه الذي يفلت من ارادته

والحاجة التي تحدد منفعة الانتاج حتم على الانسان بحكم القوانين الحتمية التي تحكمه كوحدة من المادة والذكاء لا يستطيع أن يتحرر منها الا باشباعها. وقد « استغل » الرأسماليون مرحلة الندرة التي لم تتجاوزها المجتمعات بعد، وحاجة الناس المتجددة دائما، في أن يفرضوا ارادتهم لأنهم مالكو مصادر الكفاية والشبع. وهذا ما يسمونه « القهر الاقتصادي ». ولقد استطاع الرأسماليون عن طريق القهر الاقتصادي أن يسلبوا كثيراً من الناس كل الحريات التي كسبوها من قبل حتى حرية المأكل والملبس والمسكن، أي حرية المحافظة على وجودهم ذاته، وبذلك عادوا بهم - كرها - الى البربرية الاولى حيث كان الانسان يسعى حين يسعى تلبية لنداء أمعائه بحثا عن حريته من الطبيعة فيه، حتى يتسنى للرأسماليين أنفسهم أن يحصلوا من الحريات على ما يصل الى حد التحرر من عناء العمل. ذلك هو « الاستغلال » مشكلة الانسان في العهد الرأسمالي، حيث يستغل قلة من الناس - عن طريق القهر الاقتصادي - امكانيات المجتمع وظروفه وحاجة الناس فيه. ليحققوا لأنفسهم طورا من الحرية. تحول ندرة الامكانيات دون أن يتحقق للناس جميعا. أو كما يقال يسخرون المجتمع لمصالحهم.

وذلك أيضا هو النقيض من الماضي: حريات سلبية لا تجد المضمون الذي يمارس الانسان فيه حريته، واستغلال لكل الامكانيات التي تقدمها الظروف لحساب مالكي مصادر الانتاج.

ما النقيض من المستقبل؟

ظروف أكثر حرية.

ظروف فيها كل الحريات التي كسبها الانسان. يضاف اليها أن تتحول الحريات السلبية الى حريات ايجابية، أو حقوق. أن تجد الحريات مضمونها: أن تكون حرية الحياة حياة صحية آمنة من الخوف والجوع والمرض. وتكون حرية الفكر علما وثقافة متاحة بدون

فقر. مزدهرة بدون ارهاب. وتكون حرية العمل عملا فعليا دائما يختاره العامل فيه القادر عليه. وتكون حرية الارادة والتعاقد طريقا مضمونا الى تحقيق الغاية من العقد. وتكون حرية التملك ملكية حقيقية يمارس الانسان فيها حريته. وتكون الحريات السياسية اسهاما ايجابيا في الحكم والسيطرة على الدولة.. الخ. كل هذا في اطار من الجدل الاجتماعي: علم الجميع ورأي الجميع. وعمل الجميع. لمصلحة الجميع. لكل حسب اسهامه في الجدل الاجتماعي. لكل حسب عمله: علما. أو رأيا. أو عملا. حرية ايجابية بدون استغلال.

هذا هو النقيض من المستقبل انه الاشتراكية.

٢٣

كيف يحل التناقض. ويتحقق المستقبل؟

الطريق الوحيد هو جدل الانسان. التصدي الحاسم للظروف وايقاف تطورها التلقائي وتغييرها. الانتاج. ثم الانتاج. ثم مزيد من الانتاج تحدي الطبيعة على أسس من العلم. وتسخير امكانياتها بتعبئة شاملة لكل الجهود لتوفير الانتاج. لخلق مضمون الحريات السلبية خلقا. ليصل الناس الى عالم الوفرة الذي يتيح لكل انسان فيه الموضوعات التي يمارس فيها حريته. فيصبح أكثر حرية من ذي قبل. لأنه - حينئذ - ان أراد فعل. بعد أن كان يريد - وله حرية الارادة - ولا يجد محلا لارادته. بعد أن كان حرا ولا يجد موضوعا لحريته. والانسان بما له من قدرة جدلية قادر على أن يحقق هذا المستقبل. غير أنه لكي ينجح يجب أن تكون حركته اليه قائمة على أسس علمية. أي متفقة مع قوانين تطور المجتمعات. وقد عرفنا الجدل الاجتماعي من قبل. وعرفنا الديمقراطية نظاما للجدل الاجتماعي لا يتم التطور عن غير طريقه. ثم عرفنا أن بداية الجهد الجدلي الناجح تكون من المشكلة التي يلتقي بها الماضي والمستقبل. لا

يتخطاها ليقفز الى ما بعدها، فهو عندئذ جهد فاشل. لهذا فان الطريق الى المستقبل الاشتراكي يجب أن يبدأ من المشكلة التي يطرحها النظام الرأسمالي ليحلها قبل أن يمضي الى بناء المستقبل. والمشكلة هي الاستغلال الرأسمالي والقهر الاقتصادي. لقد سلبت الرأسمالية المستغلة الناس - كرها - الحريات التي كسبوها، فطرحت مشكلات كانت قد حلت، وأكرهت الناس على أن يبدأوا من البداية، أي أن يكافحوا الظروف الرأسمالية لمجرد التحرر من الجوع، والمرض والموت. وجرد استئثار القلة الرأسمالية بامكانيات الظروف الاجتماعية، كل من عداهم من امكانيات المحافظة على حرياتهم الاولى، فأصبح جهد الناس منصرفا عن بناء الحياة الاشتراكية، أي عن كسب مزيد من الحرية. وأصبح التحرر من الاستغلال خطوة ولى الى الاشتراكية. ولما كانت الملكية الفردية لمصادر الانتاج بما تتضمنه من حرية الاستعمال والاستهلاك والتصرف هي سلاح المستغلين في عالم الندرة والحاجة، فلا بد - لكي يتحرر الانسان من الاستغلال - من أن يجرد المستغلون من مقدرتهم على الاستغلال، والقهر الاقتصادي، ولو أدى هذا الى تجريدهم مما يملكون.

ذلك في المجتمعات التي نمت فيها الرأسمالية. أما في المجتمعات المتخلفة، أو النامية، فان التخلف هو المشكلة الأولى، والانتاج هو الحل الاول. أما الاستغلال الرأسمالي الذي لم يقم بعد، فثمة الفرصة الكبرى لمنع قيامه أصلا. البداية هنا من مشكلة التخلف، والانطلاق الى الاشتراكية مباشرة عن غير الطريق الرأسمالي. والسبيل الى هذا أن نطهر مصادر الانتاج من المقدرة على الاستغلال والقهر الاقتصادي ولو بتحريم ملكيتها ملكية فردية، أو بالسيطرة عليها، وهي في أيدي من يملكونها.

ألا يعني هذا تجريدهم من حرية التملك؟

لا. فقد قلنا عندما تحدثنا عن الحريات في جدل الانسان: « ان

انحصار الحرية في الحركة الجدلية يحدد مجالاتها واتساقها في الزمان تبعا لترتيب الحركة الجدلية ذاتها، ويقدم لنا أنواعا من الحريات غير مختلطة بل محددة كل منها بالأخرى تحديدا مصدره قانون الجدل نفسه. فمثلا اذا قلنا ان الحرية للانسان وحده، وان الانسان جهاز الجدل، أصبحت للانسان حريات أساسية متصلة بوجوده، لأن الانسان الجدلي يجب أن يوجد أولا، وأن يحفظ له هذا الوجود حتى يستطيع ان يتطور. وعلى هذا يكون كل ما يعدم وجود الانسان، أو يضعفه، أو يعطله، اهدارا لحرية الانسان. فالقتل، والاعتداء على الجسم، والمرض الجسدي أو العقلي، والجوع، اهدار صريح، واجرامي لحرية الانسان في الوجود. ولما كان الوجود شرط الجدل، فان حرية الوجود شرط التطور، أي لها أولوية التحقق على أية حريات أخرى... وحرية الجدل ذاتها منضبطة في ترتيبها بقانون الجدل. فحرية المعرفة شرط لحرية الرأي وتحدها، وحرية الرأي مكملة لحرية المعرفة ولا تلغيها». وقلنا: «كل هذا حتمي لان قانون الجدل حتمي. لأن العالم بما فيه الانسان منضبط على قوانين حتمية لأن حرية الانسان في هذه الحتمية، ولا حرية له فيما يخالف ما تقضي به القوانين العلمية. لهذا كان حتما أن تحدد الحريات على ما بيناه منضبطة في ترتيبها على الحركة الجدلية».

ولما كانت الملكية واستعمالها واستهلاكها والتصرف فيها تابعة لآخر حركات الجدل (حرية العمل أو التصرف) فان مداها العلمي يقف عند حرية الوجود، وحرية المعرفة، وحرية الرأي. وبهذا لا يجوز لانسان أن يستعمل حرية التملك استعمالا يسلب الناس امكانيات الحياة والمحافظة عليها، أو يهدد سلامتهم أو يضر صحتهم، أو يحرمهم من حرية المعرفة، أو حرية الرأي. ان هذه حريات تقف عندها حدود حرية الملكية الفردية. بحيث لا تعتبر بعد هذا حرية بل عدوانا. ولما كانت الحريات في المجتمع تنقلب حقوقا أي مجالات للنشاط يحد بعضها بعضا. فان تجاوز حق الملكية الفردية حدوده العلمية يحيله

اعتداء فلا يصبح بعده مشروعا. وبؤرة الفساد في النظام الرأسمالي أنه يسمح لحرية التملك بأن تتجاوز حدودها فتصبح استغلالا. وقد تجاوز الرأسماليون الحدود العلمية لحق الملكية الفردية، فأسمينا تجاوزهم قهرا اقتصاديا واستغلالا، ضحاياه جبهة عريضة من الشعوب ومن الناس تكاد أن تشمل الناس جميعا ما عدا المستغلين أنفسهم.

لقد ظل علماء الاقتصاد الاشتراكيون ردحا من الزمن يحاولون تبرير الغاء الملكية الفردية أو تحديدها على أسس اقتصادية. وأظهر محاولة تلك التي حاولها ماركس عندما قال ان قيمة كل سلعة تتحدد بالعمل وحده، ليصل من ذلك الى فائض القيمة الذي يتراكم ليكون ملكية فردية، ويبرر لنفسه الغاءها لأنها حصيلة غير مشروعة، تتضمن في ذاتها عنصر الاستغلال. ولقد فشلت كل النظريات في أن تنال من الملكية الفردية أو أن ترسم لها حدودا على أسس اقتصادية أو مادية بحتة. ولم تفلت نظرية ماركس من هذا المصير. فان أحدا في العالم اليوم لا يقول ان قيمة السلعة تتحدد بمقدار ما فيها من عمل فقط. أو أن كل ملكية فرديةلأدوات الانتاج تتضمن استغلالا. ففي كتاب « أسس القانون السوفيتي » - مثلا - أضاف الماركسيون هامشا الى مقال الأستاذ السوفيتي اكسينيونوك عن تأميم الأرض كاجراء اشتراكي قالوا فيه: « ان التجربة. خاصة منذ الحرب العالمية الثانية. قد أثبت امكان تطوير الزراعة على أسس جماعية اشتراكية دون تأميمها خاصة عندما تكون الطبقة المنتجة متمسكة بقوة بالأرض التي تملكها ». ان الامر كله يصبح واضحا عندما ننظر الى الملكية الفردية على ضوء جدل الانسان. نستعمل المنهج في تحليل مضمون الحرية فنصل الى أن الملكية الفردية ذاتها حرية. وأنها ذات حدود علمية. وأن « الاستغلال » لا يدخل في مضمون تلك الحرية. ونستعمل المنهج ذاته في تفسير التطور التاريخي. فنصل الى أن حرية التملك كسب تاريخي. ذو حدود تاريخية وأن « الاستغلال لا يدخل في مضمونها. عن الطريقين - ولكن طبقا لذات المنهج - نصل الى

التقاء التدليل العلمي بالتدليل التاريخي، على أن مشكلة الانسان الخاصة والمميزة للعهد الرأسمالي مشكلة استغلال وقهر اقتصادي، وليست مشكلة ملكية فردية، وأن حلها يكون بتحرر الانسان من الاستغلال والقهر الاقتصادي وليس بالغاء الملكية الفردية.

الاشتراكية اذن، ليست الغاء الملكية الفردية اطلاقا، ولا الغاء الملكية الفردية لأدوات الانتاج «لحساب الطبقة العاملة». ولكن الاشتراكية تحرير الناس في المجتمع من الاستغلال، عمالا كانوا أو فلاحين أو غيرهم، لتخلص جهودهم لبناء مجتمع الرخاء والحرية.

وقد يؤدي هذا في التطبيق الى مثل ما تنادي به الماركسية، كالغاء الملكية الفردية لأدوات الانتاج. ولكن يبقى دائما ذلك الفارق المهم في الأساس الفكري، وهو أن الالغاء كان ضرورة تطبيقية للتحرر من الاستغلال والقهر الاقتصادي وليس لأن الملكية الفردية اطلاقا واجبة الالغاء. وقد يبدو هذا الفارق دقيقا في التطبيق الاشتراكي في بلاد نمت فيها الرأسمالية المستغلة، ولكنه يبدو واضحا تماما وقادرا على قيادة التطبيق الاشتراكي السليم في البلاد المستعمرة حيث تعني الاشتراكية - أولا - التحرر من الاستعمار والمحافظة على الوجود القومي قبل أن يصبح تملك مصادر الانتاج لفئة أو لأخرى، داخل الأمة الواحدة، مشكلة ويبدو واضحا وقادرا على قيادة التطبيق الاشتراكي في البلاد المتخلفة اقتصاديا، أو النامية، حيث قد تلعب الملكية الفردية دورا تقدميا، يؤكدها كحرية، وحيث يقتضي التطبيق الاشتراكي الابقاء عليها في حدودها العلمية والحيلولة دون أن تنقلب الى استغلال، أي منع نمو النظام الرأسمالي المستغل أصلا، والاتجاه بالتطور الى الاشتراكية رأسا. وقد استطاع الاشتراكيون العرب أن يجدوا لهذا تعبيرا في الاضافة الرائعة التي رفعوها شعاراً للاشتراكية العربية: «سيطرة الشعب على أدوات الانتاج» بدلا من «الغاء ملكية أدوات الانتاج». وهو تعبير قوي عن الحرية كأساس للاشتراكية وغاية لها. وقد تصل السيطرة الى حد

الالغاء، ولكن السيطرة أشمل وأكثر ايجابية. وهنا يضيء ذلك الفارق الفكري في الأساس ما وراء الشعار المرفوع، حتى بالنسبة الى ما يقتضي تحرر الانسان من الاستغلال الغاء ملكيته الفردية أو تأميمه. اذ نستطيع على ضوئه أن نعرف ما إذا كان التأميم اجراء اشتراكياً أو غير اشتراكي وذلك بمعرفة من تؤول اليه ملكية مصادر الانتاج التي الغيت ملكيتها الفردية. ان آلت الى العاملين المباشرين على أدوات الانتاج (البروليتاريا) فطبقة بدلا من طبقة، والاستغلال والقهر الاقتصادي (الديكتاتورية) مقيمان، وتبادل مراكز العبودية ليس حرية جديدة. وان آلت الى الدولة الديكتاتورية، فحلت ارادتها المستبدة محل ارادة الملاك المستبدين، فالعبودية لم تتغير، وليس هذا من الاشتراكية في شيء. وان آلت الى مجموع الشعب، تمثله الدولة الديموقراطية، فتلك اذن الاشتراكية. وبهذا تتحدد غاية النظام الاشتراكي واتجاه الاشتراكية على وجه يتفق مع غاية الانسان واتجاه تاريخه، وتصبح بهذا وحده نظاما تقدميا. وبهذا يفسر لنا جدل الانسان كيف ان الغاء الملكية الخاصة لادوات الانتاج، او تأميمها ليس دائما اجراء اشتراكيا - فقد يكون رأسمالية دولة - وان العبرة بان تكون غايته تدعيم حرية الشعب وتحرره من الاستغلال.

٢٤

من الذي يرشحهم قانون التطور التاريخي لبناء المستقبل الاشتراكي؟

كل ضحايا الرأسمالية. كل الشعوب المستعمرة. كل العمال والفلاحين والمثقفين والكتاب والفنانين، الذين فرضت عليهم الرأسمالية أن يعيشوا على ما تقدمه لهم، وألا يتطوروا الا في الحدود التي يسمح بها الرأسماليون. كل الذين يعانون المشكلة ويتطلعون الى حلها. كل أولئك قادرون على أن يتحرروا من التخلف والاستغلال،

وأن يصارعوا ظروفهم ويحققوا بالانتاج بناء المستقبل: الاشتراكية.

لكن الرجعية تفرض على جهودهم عبئا معطلا. والرأسماليون الذين استغلوا المجتمعات يستعملون مقدرتهم الاقتصادية في حماية النظام الرأسمالي وامتداده في المستقبل ومنع تغييره.

وهكذا تتحدد جبهة التقدميين وجبهة الرجعيين.

ولا بد، لكي يتفرغ التقدميون لقهر الظروف وبناء الاشتراكية من شل حركة الرجعيين وتجريدهم من المقدرة على اعاقة التطور. في هذا الصراع السياسي الذي يثيره الرجعيون بمحاولاتهم اعاقة التطور الى الاشتراكية، يقف كل التقدميين جبهة واحدة في مواجهة الرجعية. غير أن تجميع التقدميين وتنظيمهم وقيادتهم مهمة منوطة « بالمثقفين الثوريين » كتابا كانوا أو عمالا أو فلاحين. أولئك الذين اجتمع لهم شرطان: الوعي والقدرة الثورية. وأيا كانت مرحلة الانطلاق فان اتجاه التقدميين الى الاشتراكية يكسبهم صفة الاشتراكيين. وتكون مهمتهم الأولى قهر الرجعية وفرض سيطرة الشعب على مصادر الانتاج ولو أدى هذا الى « الغاء » الملكية الفردية لبعض أو كل أدوات الانتاج ليتحرر الناس من الاستغلال. غير أن الاشتراكية التي قد تلغي الملكية الفردية لتحرر الانسان من الاستغلال، انما تفعل هذا لتشل مقدرة الرأسماليين على الوقوف في سبيل المستقبل، ولتطلق للانسان مقدرته الجدلية لينتزع مستقبله من ظروفه. ويبقى أمام الاشتراكيين بعد هذا أن يصارعوا ظروفهم الى أن يتحقق عالم الرخاء الذي يوفر لكل انسان ما يحتاجه من تلك الملكية الفردية التي ألغيت أول الأمر، تجردها الوفرة والديمقراطية من امكانية الاستغلال والقهر، فيحتفظ الانسان بها جرية مكسوبة يضاف اليها التحرر من الاستغلال حرية مكتسبة.

تلك هي الاشتراكية، مستقبل يحقق غاية الانسان، ويتسق مع

اتجاه التاريخ الى الحرية. تلك هي الاشتراكية، حريات مضافة أخيرا الى الحريات التي أكتسبت أولا.

لهذا اخترنا عنوانا لهذا الفصل «الحرية أخيرا..» بدلا من «الاشتراكية»، وان كانت هذي تساوي تلك.

القاهرة: يناير «كانون الثاني» ١٩٦٥

الفهـــرس

جدل الانسان:

الحرية أولاً....

... والحرية أخيراً...